DİNLER ve MEZHEPLER
TARİHİ

EBU'L-FETH MUHAMMED B. ABDULKERİM ŞEHRİSTÂNÎ

İslâm dünyasının tanıdığı âlimlerin önde gelenlerinden birisidir. Yazdığı ve tercümesini elinizde tuttuğunuz **el-Milel ve'n-Nihal** adlı eseri, ismini yaşatan en önemli çalışmasıdır.

469/1079 tarihinde memleketi Şehristan'da dünyaya geldi. Sonraki dönemde iyi tanınmasına rağmen çocukluk dönemi ve ailesi ile alakalı bilgimiz yoktur.

Memleketinde Arap dili ve edebiyatı, hesap, mantık vs. gibi âlet ilimlerini öğrendikten sonra, asıl İslâmi ilimleri öğrenmek için ilmî seyahatlere çıktı. İlk olarak Nişabur'a gitti. Burada dini ilimler sahasında kendini yetiştirdi. Fıkıh ve usûlünü, kelâm, cedel usulü ve ilahiyyat felsefesi gibi ilimleri öğrendi.

Buradan ayrıldığı zaman artık tanınmış biriydi. Harizm'e geçti, orada tedris vazifesiyle meşgul oldu. Hacca gitmek niyetiyle buradan ayrıldı. Hacc dönüşü Bağdâd'a uğradı. İslâm dünyasının tanınmış ilim merkezlerinden sayılan Nizamiye Medresesinde üç yıl ders verdi.

Selçuklu Sultanı Sencer'in veziri Ebul Kasım Muhammed'e danışmanlık yapmak üzere Horasan'a geçti. Bu hizmette 12 yıl kadar kaldı. **El-Milel ve'n-Nihal** isimli eserini burada kaleme aldı ve adı geçen vezire ithaf etti. Bu vazifeden azledikten sonra Tirmiz kentine gitti.

Ömrünün son yıllarını memleketi Şehristan'da geçirdiği anlaşılmaktadır. Talebesi es-Sem'âni, onun 548/1153 yılı Şaban ayında burada vefat ettiğini kaydetmektedir.

Hayatını kaleme alanlar, onun yazdığı yirmi kadar eserinden bahsederler. Eserlerinin başında elinizdeki tercümeyi zikretmek gerekir. Bu eserde, vezirin isteği üzere İslami fırkaları tanıtmış, bunların Sünni çizgiye muhalif yönlerini belirtmiştir. O dönemdeki felsefi çalışmaları zikretmiş, Sokrat, Eflatun, gibi Yunan filozoflarını fikirlerinin ana hatlarıyla zikretmiştir. İbn Sina gibi İslâm filozoflarının çalışmalarına temas etmiş, onları fikirleriyle kısa kısa tanıtmıştır. İslâm dışındaki dinlerden Yahudilik ve Hıristiyanlığı anlatmış, sabiilik, haniflik, mecusilikten bahsetmiş ve uzak doğu Hint dinlerine de temas ederek eserini bitirmiştir. Tanıttığı fırka veya dinle ilgili bilgileri bizzat kendi kaynaklarından nakletmiş, anlatımına kendi yorumlarını katmamıştır.

Bu eserinin dışında **Nihâyetu'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm** isimli bir kelâm kitabı ve İbn Sina'nın eserlerinin İslâm ilahiyatı bahsindeki hatalarına karşı bir reddiye mahiyetinde kaleme aldığı **el-Musara'a** isimli bir çalışması daha vardır. Bunların dışındaki çalışmalarından şimdilik haberdar değiliz.

Dinler ve Mezhepler Tarihi

"el-Milel ve'n-Nihal"

Muhammed b. Abdülkerim
eş-Şehristanî

Çeviren
Muharrem TAN



DİNLER VE MEZHEPLER TARİHİ

Editör
Seyit N. ERKAL
Cüneyt KÖKSAL - Said AYKUT

Görsel Yönetmen
Engin ÇİFTÇİ

Kapak
İhsan DEMİRHAN

Mizanpaj
Ahmet KAHRAMANOĞLU

ISBN
975-6079-32-0

Yayın Numarası
28

Basım Yeri ve Yılı
Çağlayan Matbaası / İZMİR Tel: (0232) 252 20 96
Mayıs 2006

Genel Dağıtım
Gökkuşağı Pazarlama ve Dağıtım
Alayköşkü Cad. No: 12 Cağaloğlu/İSTANBUL
Tel: (0212) 519 39 33 Faks: (0212) 519 39 01

Yeni Akademi Yayınları
Emniyet Mahallesi Huzur Sokak No: 5
34676 Üsküdar/İSTANBUL
Tel: (0216) 318 42 88 Faks: (0216) 318 52 20
www.akademiyayinlari.com

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ



Rahman ve Rahim Allah'ın adıyla...

Verdiği tüm nimetlere şükreden kulların hamd ediş tarzıyla, hamd olsun Allah'a. Lâyık olduğu vechile, tüm güzel ve kutlu övgüler O'nadır. Allah, peygamberlerin sonuncusu, rahmet peygamberi, seçilmiş Muhammed'i ve onun ehlini; tıpkı İbrahim ve ehli gibi selamı ve bereketiyle kuşatsın. O yüce ve övgüye en layık olandır.

Allah Teâlâ beni dünyadaki tüm din mensuplarının, çeşitli felsefe ve kanaat sahiplerinin görüşlerini inceleyip bunların kaynaklarına inmeye, en önemli fikirlerini ve meşhur yönlerini öğrenmeye muvaffak kıldığı zaman hepsinin bakış açılarını muhtasar bir eserde toplamayı uygun gördüm. Umulur ki bu eserim, sağduyu ile bakanlara ibret, ibret almak için bakanlara da bir sağduyu rehberi olur.

Asıl konuya dalmadan şu beş meseleyi ele almamız şarttır:

1- Yeryüzündeki insanların kısaca taksimi.

2- İslâm fırkalarını saymada esas alınacak ana ilkenin tesbiti.

3- İnsanlar arasında beliren ilk şüphe, bu şüphenin kimden kaynaklandığı ve tervic edildiği.

4- İslâm inancında ortaya çıkan ilk şüphe, bu şüphenin kimden kaynaklandığı, nasıl dallandığı ve tervic edildiği.

5- Kitabımızın belli bir hesap yöntemine göre düzenlenmesinin nedeni.

1. Mesele

YERYÜZÜ HALKININ TAKSİMİNE DAİR

1. Bir grup âlim insanlığı, yaşadıkları yedi bölgeye (iklîm) göre taksim etmiş ve bölge farklılıklarının ortaya çıkardığı ten ve dil ayrılığı ile bunların dayandığı tabiat ve kişilik ayrışması üzerinde durmuştur.

2. Bir başka grup, insanları Doğu, Batı, Güney, Kuzey olmak üzere yaşadıkları bölgelerin hangi cihette olduğuna bakarak dört kısma ayırmış ve her bölgenin payına düşen mizac ve örf farklılığı üzerinde durmuştur.

3. Üçüncü bir grup ise, insanları mensup oldukları milletlere göre ayırmıştır. Onlar, büyük millet olarak Araplar, İranlılar, Romalılar ve Hintlileri saymışlardır. Daha sonra bu milletleri de ikiye ayırmış; Araplarla Hintlilerin anlayış bakımından uyuşarak, varlıkların temel özellikleriyle ilgilendiklerini, mahiyet ve hakikatlere göre hüküm verdiklerini ve ruhânî unsurları çok kullandıklarını söylemişlerdir. Romalıların ise İranlılarla uyuştuklarını ve varlıkların doğal yönlerini ortaya koymaya, keyfiyet ve kemmiyetlerine göre hüküm vermeye eğilimli olduklarını, cismânî unsurları daha çok kullandıklarını ifade etmişlerdir.

4. Bir başka topluluk ise insanları görüş ve mezheplerine göre taksim etmiştir ki, kitabımızın maksadı ve mevzuu da budur. Sağlıklı bir taksime göre insanlık, din sahibi olanlar ile akıl ve hevalarına uyanlar şeklinde ikiye ayrılır.

Din sahipleri arasına genel olarak Mecûsîler, Yahudîler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar girmektedir.

Akıl ve hevalarına uyanlar arasına ise filozoflar, maddeciler (dehrîler), Sâbiîler, yıldızlara ve putlara tapanlarla Brahmanlar girer.

Bunların hepsi de kendi içlerinde çeşitli fırkalara ayrılmışlardır. Akıl ve heva ehlini görüşleri itibarıyla belli bir sayı ile belirlemek mümkün değildir. Din sahipleri, bilinenler ışığında belli sayıda mezhep ve fırka ile sınırlıdır. Buna göre Mecûsîler yetmiş, Yahudîler yetmiş bir, Hıristiyanlar yetmiş iki, Müslümanlar da yetmiş üç fırkaya ayrılmışlardır. Bütün bu

fırkalar arasında kurtuluşa erecek olan ise tek bir fırkadır. Çünkü iki zıt iddia karşı karşıya geldiğinde hak bunlardan birinde yer alır.

Tekabül kurallarına göre karşı karşıya gelen iki kazıyede mutlaka doğrunun bir tarafta, yanlışın da ötekinde bulunması gerekir. Akılla bilinen hususların dayandığı metodlara göre herhangi bir konuda birbiriyle çelişen hasımlardan her ikisinin de hak üzere olması imkânsızdır. Aklî meselelerde hak, tek olduğuna göre bütün meselelerde de tek bir fırkanın hak üzere olması gerekir. Bu husus, akıl yoluyla bilindiği gibi nakille de teyit edilmiştir. Allah Teâlâ buyurdu ki: "Yarattıklarımızdan öyle bir ümmet var ki hak ile yol bulur ve onunla hükmederler." (A'râf, 7/181) Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) de şöyle buyurmuştur: "Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan sadece biri kurtuluşa erecek, diğerleri helâk olacaktır." "Bu fırka hangisidir?" diye sorulduğunda ise şöyle buyurdular: "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'tir." "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat kimlerdir?" diye sorulduğunda ise şöyle cevap verdiler: "Halihazırda benim ve ashabımın bulunduğu yol üzere olanlardır." (Hakîm, Müstedrek, I. 218-219; İbn Mace, Fiten, 17)

Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) başka bir hadis-i şeriflerinde ise şöyle buyurmuştur: "Ümmetimden bir topluluk Kıyamet gününe kadar hak üzere durmaya devam eder."(Buhârî, I'tisam, 10)

Bir başka hadis-i şerifte ise şöyle buyurduğu rivayet edilmektedir: "Ümmetim, dalâlet üzerinde birleşmez." (Heysemî, Mecmeu'z-Zevaid, V, 218, 219)

2. Mesele

İSLÂM FIRKALARINI SAYMADA ESAS ALINACAK ANA İLKENİN TESBİTİ

Biliniz ki İslam fırkalarının belirlenmesi hakkında âlimlerin birçok metodu vardır. Ancak bunlar belli bir asıl veya nassa ya da varlık hakkında bilgi veren temel kurallardan herhangi birine dayalı değildir. Müellifler, bu fırkaları tasnif ederken belli bir yöntem üzerinde ittifak etmemişlerdir.

Bilindiği üzere herhangi bir meselede bir görüşle diğerlerinden ayrılan birinin müstakil bir fikir sahibi sayılması söz konusu değildir. Aksi

takdirde itikadî görüşler, tasnif ve sayıma tâbi tutulamayacak kadar çok olur; meselâ, cevherlerin hükümleriyle ilgili bir meselede farklı bir görüşü olan, müstakil itikadî görüş sahibi sayılır. Öyleyse, hakkında ihtilaf edildiği zaman bu ihtilafın müstakil bir itikadî görüş, sahibinin de müstakil fikir sahibi sayılacağı meselelere dair bir "ana ilke"nin bulunması gerekir.

Kelamcılardan herhangi biri, böyle bir ilke belirleme yoluna gitmemiştir. İslâm fırkalarını, kendi yaklaşımlarına göre tasnif etmiş, çoğunlukla da daha öncekileri takip etmişlerdir. Bu tasnifi yaparken istikrarlı bir yasaya ve kalıcı bir metoda dayanmamışlardır. Bunların geneli, fırkalarla ilgili değerlendirmelerinde kolay yolu seçerek dört temel asıldan hareket etmişlerdir. Bu dört asıl şunlardır:

a. Sıfatlar ve sıfatlarda tevhid meselesi. Bu aslın alt başlığında yer alan ana konular şunlardır: Ezelî sıfatlar ki bunlar bazı cemaatlar tarafından kabul edilirken bazıları tarafından reddedilmektedir. Zât-ı İlahî'nin sıfatlarının açıklaması. Fiilî sıfatların açıklaması. Allah Teâlâ hakkında vâcip, câiz ve imkânsız olanların belirlenmesi. Bu konularda Eş'ariye, Kerrâmiye, Mücessime ve Mu'tezile arasında farklılıklar söz konusudur.

b. Kader ve kaderde adalet meselesi. Bu da birtakım alt meselelere ayrılmaktadır. Kazâ, kader, cebr, kesb, hayır ve şerri irâde etme, makdur ve malûm gibi. Bunlar, bazı ekoller tarafından isbât edilirken bazıları tarafından da nefyedilmektedir. Bu mesele hakkında ihtilafa düşenler ise Kaderiye, Neccâriye, Cebriye, Eş'ariye ve Kerrâmiye fırkalarıdır.

c. Va'd, va'îd, isimler ve hükümler meselesi. Bu mesele de şu alt başlıklara sahiptir: İman, tövbe, va'îd, ircâ (erteleme), tekfîr, tadlîl (saptırma). Bunlar, bazı cemaatlar tarafından isbât edilirken bazıları tarafından da nefyedilirler. Bu konuda ihtilafa düşen fırkalar, Mürcie, Va'îdiyye, Mu'tezile, Eş'ariye ve Kerrâmiye'dir.

d. Sem', akıl, risâlet ve imâmet meselesi. Bu mesele ise şu konulara şâmildir: Tahsîn-takbîh (hüsün-kubuh meselesi), salâh-aslah (Allah'ın kulları için en uygun olanı yaratma mecburiyeti meselesi), lutf ve peygamberlikte ismet. İmâmetin şartları bazı cemaatlara göre nas ile, bazılarına göre icmâ ile belirlenmiştir. İmâmetin başka bir şahsa geçmesi de bazılarına

göre nas yoluyla, bazılarına göre de icmâ yoluyla olur. Bu konuda ihtilafa düşen fırkalar Şîa, Hâriciye, Mu'tezile, Kerrâmiye ve Eş'ariye'dir.

Bu meselelerden herhangi birinde kendine ait bağımsız bir görüşü olan her imamın bu görüşü mezhep, bu mezhepte ona tâbi olanlar da bir fırka sayılır. Bu temel meseleler dışında, bunların alt başlıklarından herhangi birinde diğerlerinden farklı düşünen âlimin görüşü ise mezhep sayılmaz. Dolayısıyla o görüşte kendisine tâbi olanlar da fırka teşkil etmez. Böyle bir âlim, ana meselede uygun düştüğü imamın mezhebi kapsamında sayılır. Onun diğer görüşleri de başlı başına bir mezhep sayılmayan fer'iyâta dahil edilir. Bu noktadan bakıldığında mezheplerin sonsuz sayıda olmadığı ortaya çıkar. Temel ihtilaflara konu olan ana meseleler belirlendiği için, müslüman fırkaların taksimi de buna göre yapılabilmektedir. Buna göre çeşitli ortak noktalarına rağmen temel meselelerde farklı düşünen dört kelam mezhebi şunlardır:

A. Kaderiyye

B. Sıfâtiyye

C. Hâricîler

D. Şîa

Bu fırkalar, bazı konularda aynı, bazı konularda farklı görüşlere sahip olmuşlar ve her biri de birçok dallara bölünmüştür. Yetmiş üç fırka, işte bu dört ana fırkanın dallarından oluşmaktadır.

Kelam mezhepleriyle ilgili olarak kitap telif eden âlimler, bunların tasnifinde şu iki yolu izlemişlerdir:

1. Öncelikle ihtilafa konu olan ana meseleler ortaya konulmuş ve bunlardan her biri hakkında farklı görüşü olan mezhep sahipleri ve bunların fırkaları zikredilmiştir.

2. Mezhep sahipleri ve fırkaları sıralandıktan sonra bunların temel meseleler hakkındaki görüşleri sırayla zikredilmiştir.

Bu eserimizde izlenen usûl ise ikincisidir. Çünkü kanaatimize göre, kelam mezheplerinin tasnifi bu şekilde daha sağlıklı ve hesap açısından daha uygun olmaktadır.

Biz de her mezhebi, mezhep sahiplerinin kendi kitaplarında yazdıklarına

dayanarak nakledeceğiz. Böylelikle hiçbir kelam mezhebine bağlı kalmayacak, önyargılı davranmayacak, görüşlerini sahih ve fâsit, hak veya bâtıl olarak nitelemeyeceğiz. Çünkü aklî delillerin kıvrımlarındaki hak ışıkları ve bâtıl esintileri duru zihinlere gizli kalmayacaktır. Başarı Allah Teâlâ'dandır.

3. Mesele

İNSANLAR ARASINDA ORTAYA ÇIKAN İLK ŞÜPHE

Halk arasında ortaya çıkan ilk şüphe, lanetli İblis'in ortaya attığı şüphedir. Bu şüphenin kaynağı; nass karşısında şahsî görüşü öne sürmesi, emir karşısında arzu ve hevayı tercih etmesi ve yaratıldığı özün, Adem Peygamber'in (sallallâhu aleyhi ve sellem) yaratıldığı özden daha üstün olduğuna inanmasıydı.

İblis'in bu şüphesinden yedi şüphe daha doğmuş ve insanların zihinlerine yerleşmiştir. Bu şüpheler zaman içinde bidat ve dalâlet ehlinin mezhepleri haline gelmiştir. Sözkonusu şüpheler tahrif edilmiş Tevrat ve dört İncil'de de yer almıştır.

Rivâyete göre günahkâr İblis, Adem Peygambere secde etme emrine uymayınca meleklerle arasında bir münâzara yaşanmıştı. İblis, meleklere şöyle dedi: "Kesinlikle kabul ediyorum ki Hak Teâlâ benim de diğer yaratılmışların da İlahı'dır. Kâdir ve Âlim'dir. Kudret ve irâdesinden suâl edilmez. Bir şeyi murâd ettiği zaman Ol der, o da oluverir: Bir şeyi murad ettiği zaman O'nun emri ancak Ol! demesidir. Olur." Ancak O'nun hikmetinin tecelli şekline yönelik birçok soru mevcuttur."

Bunun üzerine melekler şöyle dediler: "Bu sorular nelerdir ve kaç tanedir?"

İblis şöyle karşılık verdi: "Bunlar yedi sorudan ibarettir.

İlk soru şudur: Hak Teâlâ beni yaratmadan önce benden sâdır olacak şeyi bildiği halde beni niçin yarattı? Yaratılış hikmetim neydi?

İkinci soru şudur: İrâde ve dilemesi gereği beni yarattı. İtaatimden kendisine bir yarar, masiyetimden de bir zarar gelmediği halde niçin kendisini bilmek ve itaat etmekle mükellef kıldı? Bu mükellefiyetin hikmeti neydi?

Üçüncü soru şudur: Beni yaratıp marifet ve itaatiyle mükellef kıldı. Ben de bu mükellefiyetin gereğini yaptım. Peki daha sonra neden Adem'e (aleyhisselâm) itaat ve secde ile emir buyurdu? Bu mükellefiyet, marifet ve itaatimi artırmayacakken bundaki hususî hikmeti neydi?

Dördüncü soru şudur: Hak Teâlâ beni yaratıp genel ve özel anlamda mükellef kıldıktan sonra ben Adem'e (aleyhisselâm) secde etmeyince niçin lanetledi ve cennetten çıkardı beni? Halbuki benim, 'Senden başkasına secde etmem!' demekten başka bir kabahatim olmamıştı. Bunun hikmeti neydi?

Beşinci soru şudur: Beni yaratıp genel ve özel anlamda mükellef kıldıktan ve itaatsizliğimden dolayı bana lanet ederek cennetten kovmasından sonra neden Adem'le irtibat kurmama imkân verdi? Bu şekilde ikinci kez cennete girdim ve vesvese vererek onu kandırdım. Yasak olan ağaçtan yemesini sağladım. Halbuki beni cennete sokmasaydı Adem oğulları benden uzak durur ve cennette ebediyen yaşarlardı. Böyle yapmasının hikmeti neydi?

Altıncı soru şudur: Beni yaratıp genel ve özel anlamda mükellef kıldıktan ve lanetine muhatap ettikten sonra cennete girmeme engel olmadı. Düşmanlık benimle Adem arasında iken neden beni onun çocuklarına da musallat kıldı? Ben onları görürken, onlar beni göremezler. Benim vesvese ve tuzaklarım onlara tesir ederken onların güç ve kuvvetleri beni etkileyemez. Peki bundaki hikmet nedir?

Yedinci soru ise şudur: Hak Teâlâ beni yaratıp mutlak ve mukayyed surette mükellef kıldı. Emrine itaat etmediğimde ise bana lanet ederek kovdu. Cennete girmek istediğimde ise bana izin verdi ve beni ona musallat etti. İşimi gördükten sonra beni cennetten tekrar çıkardı ve Adem oğluna musallat etti. Peki O'ndan mühlet istediğimde neden bana mühlet verdi? O'na şöyle demiştim: 'Diriltilecekleri güne kadar bana mühlet ver.' Buyurdu ki: 'Muhakkak sen, belli vakte kadar mühlet verilmişlerdensin.' (A'râf, 7/13) Eğer beni o an helâk etmiş olsaydı, insanlar benden kurtulmuş olur ve yeryüzünde kötülük olmazdı. Dünyanın dirlik ve düzen üzere kalması kötülükle dolup karmakarışık hale gelmesinden daha iyi değil midir? Bana mühlet verilmesinin hikmeti nedir?"

İncil şârihi şöyle demiştir:

"Bunun üzerine Hak Teâlâ meleklere şöyle buyurdu: Ona deyin ki: Senin ve bütün yaratılmışların ilahı olduğuma dair tasdik ve teslimiyetinde samimi ve dürüst değilsin. Eğer öyle olsaydın benim hakkımda 'Niçin' diyerek hüküm yürütmezdin. Ben, O Allahım ki Ben'den başka ilah yoktur. Yaptığımdan suâl edilmez. Yaratılmışların yaptıkları ise sorguya tâbidir."

Yukarıda zikrettiğimiz hususlar Tevrat'ta mevcut olduğu gibi İncil'de de aynen yer almaktadır.

Bu konuda bir süre düşündükten sonra şu görüşe vardık: İyi bilinmelidir ki Adem oğlu arasında ortaya çıkan her türlü şüphe ve kuşku, şeytanın saptırma ve vesveselerinden kaynaklanmaktadır. Şeytanın şüpheleri yedi tane olduğu gibi, bidat ve dalâlet mezheplerinin belli başlı olanları da yedi ana kolda toplanmıştır. Dalâlet ve küfr ehlinin fırkaları, ne kadar çok da olsalar bu yedi şüpheden uzak kalamazlar. İfadelerde ve izlenen yollarda farklılık varsa, bu, tohum gibi [birbirine benzer] sapkınlık türlerine nisbetle böyledir. Hepsinin dayandığı nokta ise, hakkı teslim ettikten sonra O'nun emrini inkâr etmek ve nas karşısında hevâya meyletmektir.

Nuh (aleyhisselâm), Hûd (aleyhisselâm), Sâlih (aleyhisselâm), İbrahim (aleyhisselâm), Lût (aleyhisselâm), Şuayb (aleyhisselâm), Musa (aleyhisselâm), İsa (aleyhisselâm) ve Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) ile mücâdele edenlerin hepsi de lanetli şeytanın yolundan giderek türlü şüphe ve tereddütler izhâr etmişlerdir. Bunların ortak hedefi, yüklenmek istenen mükellefiyetten sıyrılmak ve şeriat mübelliğlerinin getirdikleri emir ve yasakları toptan inkâr etmekti. Nitekim onların söyledikleri "Yoksa beşer mi bize yol gösterecek?" (Tegâbün, 64/6) lafıyla lanetli İblis'in söylediği "Çamurdan yarattığın bir varlığın önünde mi eğileceğim?" (İsrâ, 17/60) lafı arasında hiçbir fark yoktur. İşte ihtilaf ve kavganın koptuğu nokta budur. Söz konusu yol ayrımı hakkında Kuran-ı Kerîm'de şöyle buyrulmaktadır: "Hidayet rehberi geldiğinde insanları iman etmekten alıkoyan, 'Yoksa Allah bir beşeri mi peygamber gönderdi?' iddiasından başkası değildir." (İsrâ, 17/94) Görüldüğü gibi insanların iman etmesini engelleyen temel etken bu düşüncedir. Bu anlamda İblis hakkında da aynı durum söz konusu olmuştur: "Sana emrettiğimde secde etmene engel olan nedir? Dedi ki: Ben ondan daha üstünüm. Çünkü beni ateşten, onu ise çamurdan yarattın." (A'râf,

7/11) İblis'in soyundan gelen zürriyeti ise şöyle demişlerdir: "Ben, zavallı ve nerdeyse konuşamayan bu kimseden daha üstün değil miyim?" (Zuhruf, 43/52) Aynı şekilde daha sonra yaşayan inkarcıların söylediklerine baktığımızda öncekilere aynen uyduğunu görürüz: "Daha öncekiler de aynen onların söyledikleri gibi söylediler. Kalpleri benzeşmiştir." (Bakara, 2/118) "Daha önce yalanlamış olduklarına elbette inanacak değillerdi." (Yûnus, 10/74)

İlk lanetli, akıl yürütülmeyecek bir konuda aklın hakemliğine başvurunca, Yaratanın hükmünü yaratılan, yaratılanın hükmünü de Yaratan üzerinde icra etmek kaçınılmaz oldu. Yaratanın hükmünü yaratılan üzerinde icrâ etmek, aşırılıktır. Yaratılanın hükmünü yaratana icrâ etmek ise büyük bir yanlıştır.

Birinci şüpheden doğan mezhepler Hulûliyye, Tenâsühiyye, Müşebbihe ve birtakım aşırı Râfizî fırkalarıdır.

İkinci şüpheden Kaderiye, Cebriye ve Mücessime mezhepleri ortaya çıkmıştır. Bunlar Allah Teâlâ'nın sıfatları noktasında hata etmiş ve O'nu mahlukâtın sıfatlarıyla tavsîf etmişlerdir.

Mu'tezile fiillerde teşbih taraftarı iken Müşebbihe fırkası sıfatlarda hulûlcüdür. Bunlar gözlerinden herhangi biri kör olan fırkalardır.

"Bizim için hasen (iyi-güzel) olan Hak için de hasen, bizim için kabîh (kötü-çirkin) olan hak için de kabîhtir" diyen kimse, Allah Teâlâ'yı insanlara teşbîh etmiş olur. Allah Teâlâ'nın halkın sıfatlarıyla tavsif edilmesi veya halkın O'nun sıfatlarından biriyle tavsif edilmesi fikrine meyleden kimsenin haktan itizâl ettiğine (ayrıldığına) hükmedilir. Kaderiye fırkasının aslı, her şeyde illetin ardına düşmektir. Bu, lanetlenmiş İblis'in de hareket noktasıdır. Çünkü o, önce yaratılışın, sonra mükellefiyetin illetini, ardından Adem Peygamber'e (aleyhisselâm) secde etmedeki yararını sorgulamıştır. Hâriciye işte bu sorgulamadan doğmuş ve bu fırkanın mensupları Allah Teâlâ'dan başka hakem olmadığını, insanların hakem olamayacaklarını iddia etmişlerdir. Onların bu iddiaları ile lanetli İblis'in "Balçıktan, işlenebilen kara topraktan yarattığın insana secde edemem" (Hicr/33) sözü arasında hiçbir fark yoktur. Kısaca söylemek gerekirse emirlerin maksatlarının ardına düşen iki taraf da kınanmıştır.

Mu'tezile mensupları tevhid konusunda aşırıya kaçmış, sıfatları nefyederek ta'tîl yani sıfatları geçersiz kılma fikrine ulaşmışlardır.

Râfizîler, nübüvvet ve imâmet konularında aşırıya giderek hulûl fikrine sapmışlardır.

Hâricîler, insan irâdesini iyice daraltarak, insanların hakemliğini reddetme noktasına varmışlardır.

Dikkatle düşünüldüğü zaman sapkın fırkalar arasında görülen şüphelerin hemen tamamı, lanetli İblis'in şüphelerinden kaynaklanmış olup onun hile ve tuzaklarından doğmuştur.

Ahir zamanda vuku bulan şüphelerin tamamı, ilk devirde ortaya çıkmış şüphelerdir. Allah Teâlâ da işte bu yüzden şöyle buyurmuştur: "Şeytanın adımlarını izlemeyin. Muhakkak o, sizler için açık bir düşmandır." (Bakara, 2/168) Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) de ümmetimizin sapkın fırkalarından her birini geçmiş ümmetlerden birine benzeterek şöyle buyurmuştur: "Kaderiye bu ümmetin Mecûsileri, Müşebbihe Yahudileri, Râfiziler ise Hıristiyanlarıdır." (Hakîm, Müstedrek, 1/159; Müsned, 5/406; Taberânî, Mucemu's-Sağir, 7/36) Her ümmetin şüpheleri, kendi zamanlarında yaşayan inkârcı ve münâfıkların şüphelerinden kaynaklanmıştır.

Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) İslâm Ümmetinde ortaya çıkacak fırkalar hakkında şöyle buyurmuştur: "Sizden önceki ümmetlerin yollarına girecek, onları aynen ok tüyleri gibi birebir, aynı yere basan ayak izleri gibi takip edeceksiniz. Öyle ki keler deliğine girseler, siz de gireceksiniz." (Buhârî, İstisam, 14; Müslim, İlim, 6; İbn Mâce, Fiten, 17; Müsned, 2/327; Taberî, Tefsir, 6/412)

4. Mesele

İSLÂM'DA ORTAYA ÇIKAN İLK ŞÜPHE

Bu başlık altında İslâm Ümmeti'nde ortaya çıkan ilk şüphe, bu şüphenin kaynağı, kimler tarafından ortaya atıldığı ve nasıl dallandığı açıklanacaktır.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi son ümmette ortaya çıkan şüpheler, insanoğlunun tarihinde ortaya çıkan ilk şüphelerin aynısıydı. Bundan hareketle şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki her peygamberin zamanında bu şüphelerin bir kısmı veya tamamı gündeme getirilmiştir. İslâm Ümmeti'nin ilk devrinde ortaya atılan şüpheler de öncelikle Allah Resûlü'nün (sallallâhu

aleyhi ve sellem) döneminde O'nun karşısına çıkan küfr ve ilhâd ehli, özellikle de münâfıklar tarafından ortaya atılmıştır. Aynı grupların diğer peygamberlere karşı çıkarken de benzer şüpheleri öne sürdüklerini bilmemize rağmen, geçen uzun zamandan dolayı bunlar unutulup gitmiştir.

Gayet açıktır ki bu ümmetin bütün şüpheleri, Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) devrinde yaşayan münâfıklardan kaynaklanmıştır. Çünkü onlar, Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) emir ve yasaklarına rıza göstermez, sorulması sakıncalı konuları sorar, tartışılmayacak meseleleri haksız şekilde tartışırlardı.

Bu bağlamda en güzel örnek, Zi'l-Huvaysira et-Temîmî hadisidir. "Zi'l-Huvaysira et-Temîmî ile Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) arasında şöyle bir konuşma geçmişti:

– Âdil ol ey Muhammed!

– Ben âdil değilsem, kim âdil olabilir?

– Yaptığın taksim, Allah rızası gözetilmemiş bir taksimdir." (Buhârî, Menâkıb, 25; Edeb, 95; Müslim, Zekât, 148; Müsned, 219)

Görüldüğü üzere bu söz, Allah Resûlü'ne (sallallâhu aleyhi ve sellem) açıkça karşı çıkışı ifade ediyordu. Hak İmama karşı çıkan biri İslâm toplumu dışında sayılıyorsa, Allah Resûlü'ne (sallallâhu aleyhi ve sellem) karşı çıkan kimsenin durumu, nas karşısında hevâya sarılma ve aklî kıyasa başvurarak emre isyan etme konusunda en açık örnek değil midir? Nitekim Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) bu adam hakkında şöyle buyurmuştur:

"Bu adamın soyundan öyle bir topluluk türeyecektir ki okun yaydan fırlayıp çıkması gibi dinden çıkacaklardır." (Buhârî, Tevhid, 23; Enbiyâ, 6; Müslim, Zekât, 142; Ebû Davud, Sünnet, 28)

Uhud savaşında münâfıklardan bir grubun yaptıkları da şu ayet-i kerimede anlatılmaktadır:

"Dediler ki: Bu işte bizim bir fikrimiz var mı? Bu işte bizim fikrimiz alınsaydı, burada öldürülmezdik!" (Al-i İmrân, 3/154) "Onlar yanımızda olsalardı, ölmez ve öldürülmezlerdi." (Al-i İmrân, 3/156) Bütün bu ifadeler, kaderiye (insanoğlunun kendi kaderini tayin edeceği) fikrini ileri sürmekten başka nedir? Müşriklerden bir topluluk ise şöyle demiştir: "Eğer Allah

dilemiş olsaydı O'ndan başkasına tapmazdık." (Nahl/34) Başka bir topluluk ise şöyle demiştir: "Dilese Allah'ın yemek vereceği kimseleri biz mi besleyelim?" (Yâsîn, 36/47)

Başka bir topluluk ise Allah Teâlâ'nın celâli üzerindeki düşünceleri ve fiilleriyle ilgili tasarruflarından hareketle O'nun zâtı hakkında mücâdeleye girdikleri için bundan men edilerek tehdit edilmişlerdir: "Onlar pek kuvvetli olan Allah hakkında çekişirken O, yıldırımları gönderir de onlarla dilediğini çarpar." (Ra'd, 13/13)

Bütün bunlar, Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) bütün gücü, kudreti ve şevketiyle yaşadığı devirde ortaya atılmış şüphelerdir. Münâfıklar O'nun devrinde hile ve tuzaklarını kurmaya devam etmiş, müslüman olduklarını söyleyip küfürlerini gizlemeye çalışmışlardır. Ancak Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) attığı her adımda O'na karşı çıkarak ve kararları hakkında kuşkular doğurarak itirazlarını sürdürmüşlerdir. Yaptıkları bu itirazlar, o günlerde tohum hükmünde iken zaman içinde yeşererek meyvelerini vermeye başlamıştır.

Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) hastalığı ve vefatı sırasında yaşanan ihtilaflar ise ictihâdî ihtilaflar olarak nitelenmiştir. Bunlar, daha çok şer'î görevlerin yerine getirilmesi ve dinin yaşatılmasıyla ilgili endişelere dayanmaktadır.

Resûlullah'ın (sallallâhu aleyhi ve sellem) hastalığı esnasında yaşanan birinci ihtilafı, İmam Buharî Abdullah b. Abbas'ın rivayetiyle şöylece aktarır:

"Resûlullah'ın (sallallâhu aleyhi ve sellem) vefatıyla sonuçlanan hastalığı şiddetlendiğinde; 'Bana kalem ve kâğıt getirin, benden sonra sapmamanız için size bir yazı yazayım.' buyurdu. Ömer (radıyallahu anh): 'Allah Resûlü'ne (sallallâhu aleyhi ve sellem) hastalığın ızdırabı galebe çalmıştır, bize Allah'ın kitabı yeter.' dedi. Bunun üzerine laf çoğaldı, Hz. Peygamber: 'Çekilin yanımdan, benim yanımda çekişme olmaz!' buyurdu. Bizimle Resûlullah'ın (sallallâhu aleyhi ve sellem) yazısı arasına giren felaket ne kadar büyüktü." (Abdurrezzak, Musannaf, 5/439; İbn Sa'd, Tebakat, 2/244; müsned, 1/325)

Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) hastalığı esnasında yaşanan ikinci ihtilaf şudur: Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) hasta döşeğinde iken şöyle buyurmuştu: "Üsâme'nin ordusunu donatın. Geri kalana Allah

lanet etsin!" (Vakidî, Megâzî, 3/1119; İbn Sa'd, Tabakat, 2/190) Bunun üzerine bir topluluk şöyle dedi: "O'nun emrini yerine getirmemiz gerekir. Üsâme (radıyallahu anh) da Medine'den çıktı." (İbn Hişâm, Es-Siretü'n-Nebeviyye, 4/218, 224) Bir başka topluluk ise şöyle dedi: "Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) hastalığı iyice ağırlaştı. O'ndan ayrılmak bize zor geliyor. Durum böyle olduğu için iş bir sonuca ulaşıncaya kadar sabredelim."

Bu iki ihtilafı zikretmemizin nedeni, muhaliflerin, bu görüş farklılığının dinî esaslardaki ihtilaflar üzerinde etkin olduklarını düşünme ihtimalleridir. Oysa işin aslı böyle değildir. Her iki ihtilafta da endişe edilen husus, kalplerin hüzne boğulması halinde bile dinî emirlerin yerine getirilmesi ve tutuşabilecek fitne ateşinin baştan söndürülmesidir.

Üçüncü ihtilafa gelince, Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) vefat ettiğinde Ömer (radıyallahu anh) şöyle demişti: "Hz. Muhammed (sallallâhu aleyhi ve sellem) ölmedi. Hz. İsa (aleyhisselâm) gibi göğe çekildi. Onun öldüğünü söyleyeni bu kılıcımla katlederim!" Buna karşılık Ebu Bekir (radıyallahu anh) şöyle dedi:" Her kim Hz. Muhammed'e ibadet ediyorsa, iyi bilsin ki O vefat etti. Her kim de Hz. Muhammed'in Rabbine ibadet ediyorsa bilsin ki, O ölmez ve asla fenâ bulmaz!" Sonra: "Muhammed ancak bir peygamberdir. O'ndan önce de peygamberler gelip geçmiştir. Eğer ölür veya öldürülürse topuklarınızın üstünde gerisin geri mi döneceksiniz? Topuklarının üstünde geri dönenler Allah'a asla zarar veremeyecektir. Allah şükredenleri ödüllendirecektir." (Al-i İmrân, 3/143) ayet-i kerimesini okudu. (İbn Hişam, es-Siretü'n-Nebeviyye, 4/227-228) Halk bu ayet-i kerimeyi işittiği zaman Ebu Bekir'in (radıyallahu anh) sözüne uyup Ömer'in (radıyallahu anh) sözünü terketti. Ömer (radıyallahu anh) şöyle dedi: "O'nun vefatı beni öyle hayret ve dehşete düşürmüştü ki, Ebu Bekir (radıyallahu anh) okumazdan önce bu ayeti sanki hiç işitmemiş gibi oldum." (İbn Sa'd, Tabakat, 2/268)

Dördüncü ihtilaf, Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) defin yeri konusunda yaşandı. Muhacirler, Fahr-i Alem'in (sallallâhu aleyhi ve sellem) doğum yeri ve aile yurdu diyerek naaşını Mekke'ye götürmek istediler. Ensâr ise, hicret ve zafer yurdudur diyerek Medine'ye defnetmek istedi. Sahabeden bir başka topluluk ise, Kudüs peygamberlerin mezarlığı ve onun da mirâca çıktığı yerdir diyerek oraya defnetmek istediler. En

sonunda "Peygamberler, öldükleri yere defnedilirler" (İbn Mace, Cenâiz, 65, Müsned, 1/7) hadisine ulaşarak Medine'de defnedilmesi üzerinde fikir birliğine vardılar.

Beşinci ihtilaf, imâmet (hilâfet) konusunda yaşanmıştır. Ümmet arasında yaşanan en büyük ihtilaf, imâmet konusunda olmuştur. İslâm tarihinde, imâmet meselesinde olduğu kadar başka hiçbir dinî meselede kılıçlar çekilmemiştir. Ancak Asr-ı Saâdet'te yaşanan ihtilaf, Hak Teâlâ'nın lütfuyla kan dökülmeden çözülmüştür. İmâmet konusunda muhacirlerle ensâr arasında fikir ayrılığı doğmuştu. Ensâr muhacirlere, "Sizden bir emîr, bizden bir emîr olsun" dediler ve kendi emîrleri olarak da Sa'd b. Ubâde el-Ensârî'yi (radıyallahu anh) seçtiler. Ebu Bekir ve Ömer (radıyallahu anh) duruma hemen müdâhale ederek Benî Sâide'nin avlusunda onlarla konuştular. Ömer (radıyallahu anh) bu olayı şöyle anlatmıştır: "Yolda güzel bir konuşma yapmak için kendi kendime cümleler kuruyordum. Konuşmak istediğim zaman Ebu Bekir (radıyallahu anh) araya girerek 'Sen dur ey Ömer!' dedi. Ardından Allah Teâlâ'ya hamd ü senâda bulundu. Söylemeyi tasarladıklarımı sanki gaybı biliyormuş gibi o söylemeye başladı. Ensâr konuşmaya başlamadan ben elimi uzatarak Ebu Bekir'e (radıyallahu anh) biat ettim. Bunun üzerine onlar da biat etmeye başladılar, fitne ateşi de bu şekilde tutuşmadan sönmüş oldu. Ebu Bekir'e (radıyallahu anh) biat, Allah Teâlâ'nın müslümanları şerrinden muhafaza buyurduğu bir emrivâki olmuştu. Bundan sonra her kim bu şekilde biat ederse öldürülmesi gerekir. Müslümanlardan her kim, meşverette bulunmaksızın bir adama biat ederse, her ikisinin de katledilmesi gerekir."

Ensar (radıyallahu anh), Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) "İmamlar Kureyş'tendir" (Müsned, 4/421, 3/183; Hâkim, Müstedrek, 4/85) hadisini işittiklerinde önceki iddialarından vazgeçmişlerdir. Benî Sakîfe'nin avlusundaki bu biatın ardından mescidde yapılan biat, insanların arzu ve istekleriyle gerçekleşmiş ve Hâşim oğullarından bir topluluk ile Emevîler'den Ebû Süfyân dışında herkes akın akın mescide koşarak Ebu Bekir'e (radıyallahu anh) biat etmişlerdir. Ali b. Ebî Tâlib (radıyallahu anh) ise, Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) emri gereği O'nun defin işlemleriyle ve mezarı başında beklemekle emrolunduğu için mesciddeki biatta bulunamamıştır.

Altıncı ihtilaf: Bu ihtilaf Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) mirası ve Fedek arazisi konusunda yaşanmıştır. Vefatından sonra Fâtıma (radıyallahu anh) babasının mirasını talep etmiş, birtakım arazilerin mülkiyetini iddia etmişti. Ebu Bekir (radıyallahu anh) Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) "Biz peygamberler topluluğu miras bırakmayız" (Müsned, 2/463; Hâkîm, Müstedrek, 4/342; Bezzar, 5/81) buyruğunu okuyarak bu talepleri geri çevirmiştir.

Yedinci İhtilaf: Zekat vermeyi reddedenlerle savaşma konusunda yaşandı. Sahabeden bir topluluk onlarla savaş edilebileceğini, bunun caiz hatta farz olduğunu savunurken bir kısmı ise buna karşı çıktı. Ömer (radıyallahu anh) onlarla savaşılmaması gerektiğini düşünüyordu. Ebu Bekir (radıyallahu anh) ise ilk görüşü tercih ederek şöyle yemin etti: "Allah'a yemin ederim ki Allah Resûlü'ne (sallallâhu aleyhi ve sellem) veriyor oldukları bir yuları bile vermek istemeseler onlarla yine savaşırım." (Ali el-Müttakî, Kenzu'l-Ummal, 3/301) Zekat vermeyenlerle yapılan savaşa bizzat katıldı. Bütün sahabe de kendisine tâbi oldular ve o kabilelerden zorla zekat aldılar. Ömer (radıyallahu anh), kendi ictihadı gereği savaşa karşı çıktığı için hilâfeti döneminde onların esirlerini ve el konulan mallarını iade etmiştir.

Sekizinci İhtilaf: Ebu Bekir'in (radıyallahu anh) vefatı sırasında imâmeti Ömer'e (radıyallahu anh) bırakmasında yaşandı. Sahabeden bazıları, Ebu Bekir'e (radıyallahu anh) "Katı ve sert birini başımıza hükümrân kıldın!" diye serzenişte bulundular. Bunun üzerine Ebu Bekir (radıyallahu anh) şöyle dedi: "Kıyamet günü Rabbimin huzuruna çıktığım zaman muhakkak şöyle diyeceğim: 'En hayırlılarını başlarına geçirdim.'" Bu söz üzerine ihtilaf son buldu.

Ebu Bekir (radıyallahu anh) ile Ömer'in (radıyallahu anh) hilâfetleri döneminde birçok ihtilaf yaşanmıştır. Dedenin miras payı, kardeşlerin mirasları, kelâle (Babasız, çocuksuz ölenlerin mirası), parmakların diyeti, dişlerin diyeti ve hakkında nas bulunmayan birtakım suçlara uygulanacak had cezaları bu ihtilaflardan bazılarıdır.

Bu dönemde yaşanan en mühim olaylar ise, Romalılarla ve İranlılarla yapılan savaşlar, yeni fetihler ve bunlar sonucu toplanan ganimetlerdeki artıştır. Alınan kararların hepsi Halife Ömer'den (radıyallahu anh) çıkıyor

ve İslâm daveti giderek genişliyor, müslümanların iktidarı güçleniyordu. Müslüman Araplar söz sahibi olurken İran hâkimiyeti eriyordu.

Dokuzuncu İhtilaf: Şurâ ile ilgili hususlarda yaşandı. Şurâ konusunda önce ihtilaf edildi. Daha sonra Osman'a (radıyallahu anh) biat edilmesi noktasında fikir birliği ettiler. Bu ittifakla işler yoluna girdi ve davet onun döneminde de sürdü. Fetihler giderek artarken hazine tıkabasa doldu. Osman (radıyallahu anh) halka üstün bir ahlak ile muamelede bulundu. Eli açık davrandı. Ancak akrabaları olan Emevîler birçok tehlikeli ve hatalı işlere giriştiler. Yaptıkları haksızlıklar ona mâledilir oldu. Çoğunluğu Emevî kaynaklı birçok ihtilaf ve kargaşa yaşandı.

Osman (radıyallahu anh) döneminde işlenen hataların ilki, Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) tarafından kovulmuş olan Hakem b. Ümeyye'nin Medine'ye dönüşüne izin verilmesidir. Bu şahıs, hilâfetleri döneminde Ebu Bekir (radıyallahu anh) ve Ömer'den (radıyallahu anh) de yardım talep etmiş, ancak isteği her defasında geri çevrilmişti. Hatta Ömer (radıyallahu anh) onu, Yemen'de kaldığı yerden 40 fersah (yaklaşık 200 km) öteye sürdürmüştü.

Osman (radıyallahu anh) tarafından alınan ve halk katında beğenilmeyen ikinci karar, Ebu Zerr'in (radıyallahu anh) Rebeze'ye sürülmesiydi. Bir diğer kararı, kızını Mervan b. Hakem'le evlendirmesi ve Afrika'dan gelen ganimetlerin beşte birini (yaklaşık 200.000 altın) ona vermesiydi.

Osman (radıyallahu anh) tarafından alınan ve halkın öfkesini çeken bir diğer karar ise, Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) tarafından kanı helal edilmiş olan Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh'i barındırması ve Mısır valisi olarak görevlendirmesiydi. Abdullah b. Âmir'i Basra valiliğine getirmesi de Osman'ın (radıyallahu anh) hatalı kararlarından biri olmuş ve bu şahıs birçok kargaşa çıkmasına neden olmuştur. Bu ve benzeri birçok karar, halkın Osman'dan (radıyallahu anh) soğumasına yol açmıştı. Onun ordu komutanları şu zâtlardı: Şam valisi Muâviye b. Ebî Süfyân (radıyallahu anh), Kûfe valisi Sa'd b. Ebî Vakkâs (radıyallahu anh), onun halefleri Velîd b. Ukbe ve Saîd b. el-Âs, Basra valisi Abdullah b. Âmir, Mısır valisi Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh. Bu valilerin hepsi de sonunda onu tek başına bırakmış ve kaderin acı tecellisi yaşanmıştır. Osman (radıyallahu anh) evinde haksız

yere katledilmiş ve bundan sonra bir daha asla sönmeyecek olan fitne ateşi yanmaya başlamıştır.

Onuncu İhtilaf: Yoğun bir fikir ayrılığı süreci yaşandıktan sonra ittifakla imâmet makamına getirilen Ali (radıyallahu anh) zamanında meydana geldi. İlk olarak Talha (radıyallahu anh) ve Zübeyr (radıyallahu anh) onun imâmetini tanımayarak Mekke'ye gittiler. Ardından Aişe (radıyallahu anh) Basra'ya gitti. Çok geçmeden onunla savaştılar. Cemel Savaşı olarak bilinen bu savaştan sonra rücû ederek tövbe ettiler. Ali (radıyallahu anh) onlara bir hususu hatırlattığında bundan ders çıkartarak geri adım attılar. Ancak Zübeyr (radıyallahu anh) savaş meydanından ayrıldığı sırada İbni Cürmûz adında biri tarafından okla vurularak şehit edildi. Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) "İbni Safiyye'nin oğlunu öldürene cehennemi müjdeleyin" (Hâkîm, Müstedrek, 3/414; Kurtubî, Tefsir, 16/267) buyruğu gereği bu adam cehennemliktir. Talha (radıyallahu anh) da, savaştan çekildiği sırada Mervân b. Hakem tarafından atılan bir okla vurulmuş ve oracıkta ölmüştür. Âişe (radıyallahu anh) ise, yaptığından dolayı sorumlu tutulmuş ve o da geri adım atarak tövbe etmiştir.

Sonunda sadece Ali (radıyallahu anh) ile Muaviye (radıyallahu anh) arasındaki ihtilaf bâki kalmıştır. Ali (radıyallahu anh) Sıffîn'de onunla savaşmış ve bu savaş sırasında Hâricîler ortaya çıkmıştır. Hakem olayı da bu savaşın ardından yaşanmış ve Amr b. Âs'ın Ebu Musa el-Eş'arî'nin yanından ayrılmasıyla birlikte bu büyük ihtilaf devam edip gitmiştir.

Ali (radıyallahu anh) ile Şurât (nefslerini Allah'ın kulluğuna satanlar) olarak adlandırılan Hâricîler arasındaki fikir ayrılığı Nehravan'da savaşa dönüşmüştür. Orada Ali (radıyallahu anh) ile Hâricîler arasında açık bir savaş olmuştur. Onun döneminde ayaklanan Hâricîlere örnek olarak Eş'as b. Kays, Mesûd b. el-Fedekî ve Zeyd b. Husayn et-Tâ'î gibileri gösterilebilir. Yine onun devrinde Abdullah b. Sebe ve taraftarları gibi Ali hakkında aşırıya kaçan gulât gruplar ortaya çıkmıştır. Bidat ve dalâlet, bu iki fırkadan zuhûr etmiştir. Böylelikle Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) Ali (radıyallahu anh) hakkındaki şu buyruğunun doğruluğu da tecelli etmiştir: "Seninle ilgili olarak iki topluluk helâk olacaktır: Seni sevip aşırıya kaçan; senden nefret edip uzaklaşan." (Beyhakî, Sünen-i Kübrâ, 5/137 (8488)

Ali'den (radıyallahu anh) sonra ihtilaf iki kısma ayrıldı. Bunların ilki imâmet konusunda, ikincisi de itikâd esasları (usûl) konusunda görüldü.

İmâmet konusundaki ihtilaf farklı iki görüşe dayanır:

a. İmâmet ittifak ve seçimle belirlenir.

b. İmâmet nas ve tayin ile belirlenir.

İmametin fikir birliği ve seçimle belirlendiğini söyleyenler -ki bunlar Ehl-i Sünnet ve Cemaat'i oluştururlar- şöyle demişlerdir: Ümmetin tamamı veya sâlihlerinden bir topluluk her kimin üzerinde fikir birliği ederlerse o kimse imam (halife) olur. Bunun imâmeti, ya mutlak, ya da Kureyşli olması şartına bağlı olur. Bir başka topluluğa göre ise Hâşimîlerden olması şarttır. Bunun dışında ileride açıklayacağımız başka şartlar da söz konusudur.

İlk görüşte olanlar Muâviye ve çocuklarının, onların ardından da Mervân ve oğullarının imâmetini geçerli saymışlardır.

Hâricîler her dönemde, içlerinden birinin imâmeti üzerinde ittifak etmişlerdir. Tek şartları, inançlarına bağlı kalması ve muamelelerinde câri olan adalet esaslarına bağlı kalmasıydı. Aksi halde biatlarını geri çeker ve o kişiyi imâmetten uzaklaştırırlardı.

İmâmetin nas ile sâbit olduğunu söyleyenler ise Ali (radıyallahu anh) sonrası hakkında ihtilaf etmişlerdir. Bazılarına göre Ali (radıyallahu anh) oğlu Muhammed b. Hanefiyye'yi nas ile belirlemiştir. Bu görüş Keysâniye fırkasına aittir. Bunlar da Muhammed b. Hanefiyye sonrasında ihtilafa düşmüşlerdir. Kimilerine göre o ölmemiştir ve yeryüzüne dönerek her tarafı adaletle dolduracaktır. Kimilerine göre ise o ölmüştür ve onun arkasından imâmet oğlu Ebu Hâşim'e geçmiştir. Keysâniyye değişik fırkalara bölünmüştür. Bu fırkalardan bazılarına göre imâmet Ebu Hâşim'in soyunda devam etmekte ve imâmetin intikâli vasiyet yoluyla olmaktadır. Bazılarına göre ise imâmet başkalarına geçmiştir. Bu başkalarının kimler olduğu noktasında da ihtilaf edilmiştir. Kimilerine göre o, Beyân b. Sem'ân en-Nehdî iken, kimilerine göre de Ali b. Abdullah b. Abbâs'tır. Bunlar dışında Abdullah b. Harb el-Kindî, Abdullah b. Muâviye b. Abdullah b. Ca'fer b. Ebî Tâlib olduğunu söyleyenler de olmuştur. Bu fırkaların hepsi de dinin, bir adama itâat etmekten ibaret olduğunu söyleyip şer'î hükümleri belli şahıslara göre tevil ederler.

Muhammed b. el-Hanefiyye'nin imâmeti hakkında nas bulunmadığını söyleyenler ise, nassın Hasan (radıyallahu anh) ve Hüseyin (radıyallahu anh) hakkında söz konusu olduğunu iddia etmişlerdir. Bu mezhepte olanlar şöyle demişlerdir: Hasan (radıyallahu anh) ve Hüseyin (radıyallahu anh) dışında imâmetin sâbit olduğu başka kardeşler yoktur. Bilâhare bu mezhebin mensupları da ihtilaf etmiş ve bazıları imâmetin Hasan'ın (radıyallahu anh) çocuklarında devam ettiğini, ondan oğlu Hasan'a, ondan da oğlu Abdullah'a geçtiğini söylemişlerdir. Bu görüşte olanlar, aynı zamanda İmam Muhammed'in döneceğine inananlardır. Bazıları ise imâmetin Hüseyin'in (radıyallahu anh) ardından oğlu Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'e geçtiğini ifade etmişlerdir. Ondan sonraki imamlar hakkında ise ihtilaf etmişlerdir. Zeydiye, onun peşinden oğlu Zeyd'in imam olduğunu söylemiştir. Bu görüşte olanlara göre hurûc eden her Fâtımî âlim, zâhid, cesur, cömert ve tâbi olunması vâcip olan bir imamdır. Bunlar imâmetin Hasan'ın çocuklarına geçmesini caiz görmüşlerdir. Bilahare bunlardan bazıları bundan vazgeçerek İmam Muhammed'in döneceğini iddia etmişlerdir. Bazıları ise daha ileri giderek yukarıdaki sıfatlara sahip olan her kimsenin, her devirde imam olabileceğini söylemişlerdir. Bunların mezhepleri ileride daha ayrıntılı olarak açıklanacaktır.

İmâmiye mezhebine gelince, bunlar Muhammed b. Ali el-Bâkır'ın nas ile imâmetini iddia etmişlerdir. İmâmet onun ardından vasiyet yoluyla oğlu Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık'a geçmiştir. Daha sonra kimin imam olduğu noktasında ise ihtilaf etmişlerdir. Bu noktada nas ile belirlendiği söylenen beş isimden söz edilmektedir: Muhammed, İsmail, Abdullah, Musa ve Ali. Bunlardan Muhammed'in imâmetini savunanlar Ammâriyye, İsmail'in imâmetini savunup onun ölmediğini ileri sürenler Mübârekiyye, bunların arasında İsmail'in tekrar döneceğini söyleyip nas yoluyla babadan oğula geçerek günümüze kadar geldiğini iddia edenler İsmailiyye adını taşır. Abdullah el-Eftah'ın imam olduğunu söyleyip çocuksuz öldüğü için döneceğine inananlar da vardır. Bir başka topluluk ise Musa'nın nas ile imam kılındığını söylemiştir. Rivayete göre babası şöyle demiştir: 'Yedinciniz kâim olacaktır. O da Tevrat sahibinin adaşıdır.' Bilâhare onun imâmetini savunanlar da fikir ayrılığına düşmüşlerdir.

Kimileri imâmeti onunla sınırlayıp bir gün döneceğine inanırken kimileri ölümü konusunda tereddüt etmiştir. Bu son görüş, Memtûriyye fırkasına aittir. Kimilerine göre ise İmam Musa ölmüş, onun ardından oğlu Ali b. Musa er-Rıza imam olmuştur. Bunlara Kat'iyye denilmiştir. Ancak bunlar da daha sonraki çocukları hakkında ihtilafa düşmüşlerdir.

İsnâ Aşeriyye yani Oniki imamcılar ise imâmeti Ali Rıza'da, ardından oğlu Muhammed'de, ardından oğlu Ali'de, ardından oğlu Hasan'da daha sonra da on ikinci imam ve kâim-i muntazar olan Muhammed'de vâki görmüşlerdir. Bu mezheptekilere göre İmam Muhammed ölmemiş olup geri dönecek ve zulümle dolmuş olan dünyayı adaletle dolduracaktır. Başkaları ise imâmeti Hasan el-Askerî'de görmüşlerdir. Ardından kardeşi Cafer'in imâmeti üzerinde durmuşlardır. Onun ölümü konusunda tereddüt etmişlerdir. Kısaca söylemek gerekirse bunların da imâmet konusunda sayısız görüş ve ihtilafları söz konusudur. İmâmetin birilerinde durduğu, birilerinin öldükten sonra döneceği, bazıların gaip oluşları ve bir süre sonra dönecekleri gibi görüşler bunlardan bazılarıdır.

İmâmet konusundaki ihtilaflar ana hatlarıyla bunlardır. Mezhepler bölümünde bunların tafsilatına inilecektir.

Usûl konusundaki ihtilaflara gelince, Sahâbe döneminin sonlarında Ma'bed el-Cühenî, Gaylân ed-Dımeşkî ve Yunus el-Esvârî'nin bidatlarıyla ortaya çıkmıştır. Bu bidatlar, kader fikri, hayır ve şerrin kadere dayandırılmasının reddi gibi hususlar üzerinde yoğunlaşıyordu. Hasan el-Basrî'nin öğrencisi olan Vâsıl b. Atâ el-Gazzâl bu bidatleri daha da geliştirmiştir. Vâsıl'ın öğrencisi Amr b. Ubeyd, kader konusunda hocasının fikirlerini biraz daha ileri götürmüştür. Amr b. Ubeyd, Emevîler döneminde Yezîd en-Nâkıs'ın taraftarları arasında yeralıyordu. Daha sonra Mansûr ile dost olmuş ve onun imâmetini savunmuştu. Mansûr bir gün Amr'ı överek şöyle demiştir: "Tohumu bütün insanlara saçtım, Amr b. Ubeyd dışında onu toplayan olmadı."

Hâricîler'den Va'îdiyye ve Cebriyye'den Mürcie ilk ortaya çıkan fırkalardandır.

Kaderiyye fırkasının bidati, ilk olarak Hasan el-Basrî (radıyallahu anh) döneminde ortaya çıkmıştır. Vâsıl, büyük günah işleyenin (mürtekib-i

kebîre) iki makam arasında bir makamda (el-menziletu beyne'l-menzileteyn) bulunduğunu söyleyerek hocasına karşı çıkmış ve Hasan'ın ders halkasından ayrılmıştır (i'tizâl). Bu ayrılma eyleminden dolayı Vâsıl ve arkadaşları Mu'tezile (Ayrılanlar) olarak adlandırılmıştır. Ehl-i Beyt'ten Zeyd b. Ali de Vâsıl'ın öğrencilerindendir. Usûl konusunda ona tâbi olan Zeyd'in taraftarlarının oluşturduğu Zeydiyye fırkası itikâd bakımından Mutezilîdir. Usûl, teberrî ve velâyet konularında atalarının mezhebini terkettiği için Kûfeli bir topluluk kendisini reddetmiş (rafz) ve bu nedenle de Râfizîler (râfıza) olarak anılmışlardır.

Mu'tezile'nin ileri gelenleri geçen zaman içinde Yunan felsefesinin büyük beyinlerinin Memûn dönemine kadar tercüme edilmiş kitaplarını mütâlaa etmişlerdir. Bu çalışmaları sonucunda filozofların yöntemlerini Kelam yöntemlerine karıştırmış ve müstakil bir ilmin doğmasına öncülük etmişlerdir. Bu ilme Kelam adı verilmiştir. Bu ismin kullanılış nedeni, ilgilendikleri meseleler hakkında sürekli kelam üretmeleri ve ısrarla konuşmaları olabileceği gibi, bu ilmi filozofların mantık olarak adlandırdıkları ilim dalına karşılık olarak vazettikleri için mantıkla eşanlamlı olması itibarıyla böyle demeleri de olabilir.

Mu'tezile'nin en büyük âlimi (şeyh-i ekber) Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'tır. Allah Teâlâ'nın ilmi ile Âlim olduğu ve ilmin bizâtihi kendisi olduğu, aynı şekilde kudreti ile Kâdir ve kudretin bizâtihi kendisi olduğu gibi fikirleriyle filozoflarla aynı görüşü paylaşmıştır. Kelam, irâde, kulların fiilleri, kader, ecel ve rızık gibi konularda birçok bidatin de sahibidir. Bunların tafsilatı ileride anlatılacaktır. Teşbîh hükümleriyle ilgili olarak Hişâm b. el-Hakem'le çok ateşli münâzaraları cereyan etmiştir. İki öğrencisi Ebu Yakûb eş-Şehhâm ve el-Âdemî onu desteklemişlerdir.

Bilâhare Halife el-Mutasım devrinde İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ortaya çıkmıştır. en-Nazzâm, filozofların mezheplerini onaylamada aşırıya gitmiş, kader ve red (rafz) konularında yeni bidatler ortaya çıkarmıştır. Birçok meselede kendi mezhebindekilerden de ayrı düşmüştür. Taraftarları arasında şu isimleri zikredebiliriz: Muhammed b. Şebîb, Ebu Şemr, Musa b. Imrân, el-Fadl el-Hadesî ve Ahmed b. Hâit. el-Esvârî bütün bidatlerinde ona katılmıştır. Aynı şekilde İskâfiye fırkasının kurucusu olan

Ebu Ca'fer el-İskâfî de onunla aynı görüşleri paylaşmıştır. Ca'fer b. Ca'fer b. Mübeşşir ve Ca'fer b. Harb'ın taraftarlarından oluşan Ca'feriyye fırkası için de aynı durum geçerlidir.

Bunların ardından Bişr b. el-Mutemir'in bidatleri zuhûr etmiştir. Bu şahıs, kendi ortaya attığı tevellüd fikrinde aşırıya gitmiş ve tabiatçı filozoflara meyletmiştir. Allah Teâlâ'nın sabî çocuklara azap etme gücünün olduğunu ve böyle yapması hâlinde -hâşâ- zâlim olacağını söyleyen de odur. Buna benzer birçok görüşte kendi yandaşlarından ayrılmıştır.

Mu'tezile'nin Râhibi olarak tanınan Ebu Musa el-Murdâr, Bişr'in öğrencilerinden biridir. Kur'ân'ın fesâhat ve belâğat bakımından mucize oluşu görüşüne katılmayarak ondan ayrılmıştır. Kur'ân'ın kadîm oluşu meselesinden dolayı Selef-i Sâlih üzerindeki baskılar onun döneminde artmıştır. İki Ca'fer (Ca'fer b. Ca'fer b. Mübeşşir ve Ca'fer b. Harb) ile iki dostu Ebu Züfer ve Muhammed b. Suveyd onun öğrencileri arasında yeralmıştır. Ca'fer b. Harb el-Eşecc'in dostları Ebu Ca'fer el-İskâfî ve İsa b. el-Heysem de onun öğrencisi olmuşlardır.

Kader konusunda aşırıya gidenlere örnek olarak şu iki ismi zikredebiliriz: Hişâm b. Amr el-Fuvâtî ve el-Esamm. Bunlar Ali b. Ebî Tâlib'in (radıyallahu anh) imâmetini de icmâ-i ümmet ile akdolmadığı için tenkit etmişlerdir. el-Fuvâtî ve el-Esamm'a göre Allah Teâlâ, hiçbir şeyi gerçekleşmeden önce bilemez. Böylelikle mevcut olmayanın bir varlık olarak görülmesinin önüne geçmek istemişlerdir.

Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât ve Ahmed b. Ali eş-Şatevî önce İsa es-Sûfî'nin halkasına devam etmiş, daha sonra ondan ayrılarak Ebu Mücâlid'in halkasına katılmışlardır.

el-Ka'bî, Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât'tan ders almıştır. Mezhebi aynen hocasının mezhebidir. Ma'mer b. Abbâd es-Sülemî, Sümâme b. Eşras en-Numeyrî, Ebu Osman Amr b. Bahr el-Câhiz ise yaklaşık aynı dönemde yaşamış Mu'tezile bilginleridir. Fikir bakımından da birbirlerine yakın olmalarına karşın ileride zikredeceğimiz bazı meselelerde diğerlerinden ayrılmışlardır. Bu fırkanın daha sonraki temsilcileri Ebu Ali Cübbâî, bunun oğlu Ebu Haşim, Kadı Abdülcabbar ve Ebu'l-Hüseyin el-Basri'dir.

Bunlar yandaşlarının fikirlerini özetlemiş ve birtakım meselelerde onlardan farklı düşünmüşlerdir.

Kelam'ın parlak döneminin başlangıcı Abbâsî halifeleri Hârun, Memun, Mu'tasım, Vâsık ve Mütevekkil dönemlerinde olmuş, es-Sâhib b. Abbâd ve Deylemliler'den bir topluluk döneminde son bulmuştur.

Orta dönemde de Mu'tezile mensubu bazı kimseler ortaya çıkmıştır. Bunlara örnek olarak Darrâr b. Amr, Hafs el-Ferd ve Hüseyn en-Neccâr gösterilebilir. Son dönemde öne çıkan Mu'tezile bilginleri ise birtakım meselelerde önceki bilginlere karşı çıkmışlardır. Bunlardan Cehm b. Safvân, Nasr b. Seyyâr döneminde tebârüz etmiştir. Tirmiz kentinde cebr konusundaki bidatini ortaya atmıştır. Cehm, Emevîler'in son döneminde Merv kentinde Sâlim b. Ahvez el-Mâzinî tarafından öldürülmüştür.

Selef-i Sâlih ile Mu'tezile arasında sıfatlar konusunda her zaman derin ihtilaflar yaşanmıştır. Selef'in onlarla giriştiği münâzaralar belli bir kelâmî yönteme dayanmıyordu. Bunlar, muhatabı iknâ etme çabasından öte gitmeyen diyaloglardı. Selef, Sıfâtiye olarak adlandırılıyordu. Allah Teâlâ'nın sıfatları kimileri tarafından Zâtı ile kâim olan özellikler olarak görülürken, kimilerince de halkın sıfatlarına benzetiliyordu. Selef bütün münâzaralarda Kitab ve Sünnet'e bağlı kalmaya çalışıyordu. Alemin kıdemi konusunda da nasların zâhirine dayanarak Mu'tezile ile münâzara ediyorlardı. Abdullah b. Saîd el-Küllâbî, Ebu'l-Abbâs el-Kalânisî ve el-Hâris b. İsmail el-Muhâsibî bu münâzaralarda öne çıkan ve kelam bakımından kuvvetli bilginlerdi. Bir defasında Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî ile hocası Ebu Ali el-Cübbâî arasında hüsn ve kubhla ilgili ateşli bir münâzara cereyan etmişti. Eş'arî, hocasını birçok meselede susturmayı başarmıştı. Bu münâzaranın ardından da onun halkasını terkederek Selef topluluğuna yakınlaşmıştı. Eş'arî, Selef'in görüşlerini kelam kuralları çerçevesinde düzenlemeye başlamış ve müstakil bir kelam mezhebinin oluşmasını sağlamıştı. Muhakkiklerden Kâdı Ebu Bekir el-Bâkıllânî, Ebu İshâk el-İsferâînî ve Ebu Bekir b. Fûrek gibi şahsiyetler de Eş'arî'nin mezhebini benimsemişlerdir. Bu son isimler arasında pek görüş ayrılığı yoktur.

Sonraki dönemde Sicistân'da Ebu Abdullah Muhammed b. Kerrâm adında zühd ile tanınan bir adam zuhûr etti. İlim bakımından zayıf olan

İbn Kerrâm çeşitli kitaplardan derleyerek oluşturduğu kitabını avam arasında tervîc etmiş ve Horasan halkının ekseriyetinin teveccühünü kazanmıştır. Tuttuğu yöntem zaman içinde olgunlaşarak bir kelam mezhebi halini almış ve Sultan Mahmud b. Sebüktekin tarafından da siyasal olarak desteklenmiştir. Onun etkisindeki sultan, Ehl-i Hadis ve Şîa üzerine belâ yağdırmıştır. Kerrâmîler, kelam fırkaları arasında daha çok Hâricîlere yakın olup mücessimedirler. Muhammed b. Heysam'ı bundan müstesna tutmak gerekir, zira kendisi o [kelamcılara] yakındır.

5. Mesele

KİTABIMIZIN BELLİ BİR HESAP YÖNTEMİNE GÖRE DÜZENLENMESİNİN NEDENİ

Hesap yöntemi sınırlama ve ihtisâr ilkesine dayanır. Mezhepleri tasnif etme amacıyla ortaya koyduğumuz bu eserde de maksat, söz konusu mezheplerin ihtisâr edilerek zikredilmesidir. Bu nedenledir ki sıralamada tümünü göstermesi yolunu tercih ettik. Taksim ve bâblara ayırmayı da hesap yöntemlerine bağlı kalarak yaptık. Böylece bu ilmin yöntemlerini ve kısımlarını da açıklamak istedik. Bu şekilde hakkımda fakîh ve kelamcı olup hesap ilminin inceliklerine vâkıf olmadığım ve bu ilmin âdet ve kurallarına yabancı olduğum tarzında bir yanılgının doğmamasını istedim. Hesap yöntemlerinden en sağlam ve iyi olanını seçip en açık ve güçlü kanıtları bu yönteme dayandırarak sayı ilmine uygun bir değerlendirme yaptım; nitekim sayı ilminin ilk vaz'edilişine [ilk ortaya konuşuna] yol açan sebep de çeşitli konularda yardım isteğidir.

İmdi derim ki:

Hesabın basamakları birden yediye kadar olup daha öteye geçemez.

Birinci Basamak: Hesabın başı, ilk taksimin vuku bulduğu ilk mevzûdur. Bu, bir bakıma çifti olmayan tek, bir bakıma ise taksim ve tafsile elverişli bütündür. Tek olduğu için şekil ve çizgide müsavi olacak bir benzerini gerektirmez. Bütün olduğu için iki bölüme ayrılacak şekilde tafsile elverişlidir. Çizginin şekli bir uçtan diğer uca doğru olmalı, alt tarafı ise tamamen tafsil edilenlerin özetleri, takdir edilen ve kararlaştırılan mur-

seller, aktarma, tahvil, toplamın çeşitli açılardan küllileri, ilhak ve mevzu nakilleri ile doldurulmalıdır. Yine çizginin altına sol taraftan başlanarak üstte kalacak şekilde, toplam meblağın kemmiyetleri yazılır.

İkinci Basamak: Kök olup şekli muhakkaktır. Bu, ilk yekun üzerine vârit olan ilk taksimdir. Çift sayılı olup tek değildir. Bunun bir üçüncüsü olmayacak biçimde iki kısımda sınırlandırılması gerekir. Çizginin şeklinin ilkinden biraz kısa olması gerekir. Çünkü cüz, küllden daha azdır. Bunun altına ise, kendisiyle ilgili vücûh, nevi ve fasıllar yazılabilir. Miktar bakımından olmasa da, çizgi bakımından bir dengi vardır.

Üçüncü Basamak: Kök olup şekli yine muhakkaktır. Birinci ve ikinci mevzû üzerine vârit olan ikinci taksimdir. Bu nedenledir ki iki kısımdan eksik olması, dört kısımdan ise fazla olması da caiz değildir. Bu ilmin uzmanlarından her kim, bunu aşarsa hata etmiştir hesap ilminin vaz'ını ve suretini bilmemektedir. Bu hataya düşülme sebebini ileride açıklayacağız. Onun çizgisi aslın çizgisinden biraz daha kısadır. Bunun altına da öne çıkacak ve ortada kalacaklar uygun miktarda yazılabilir.

Dördüncü Basamak: Silik olup 'Tı' harfine benzer. Dörtten fazla kısma ayrılabilir. Çizgi bakımından bir önceki mertebeden daha kısadır. En güzeli ise, en az olanla sınırlı olmasıdır.

Beşinci Basamak: Küçük olup 'Sad' harfi biçimindedir. Çizgisi öncekinden daha kısa olmakla beraber istenilen sayıda kısım ve bâba ayrılabilir.

Altıncı Basamak: Eğik olup ters virgül biçimindedir. Bunun da istenilen sayıda fasla ayrılması caizdir.

Yedinci Basamak: Düğüm gibi olup çift lâm biçimindedir. Bir taraftan diğer tarafa uzar. Ancak bu, hesâbın başlangıcı olması sebebiyle değil, başlangıcın neticesi olması itibârıyladır.

Hesâbın, bir bütün olarak baplarının niceliği ve nakış olarak şekillerinin niteliği bundan ibarettir. Bâblardan her kısmın bir dengi ve çizgi bakımından ona denk bir eşi vardır. Bunu asla gözardı etmemek gerekir. Hesap, bir bakıma tarihleme ve yönlendirmedir.

Şimdi bu şeklin kemmiyetini zikredeceğiz. Kısımlar, yediyle sınırlıdır. Peki şekildeki ilk sayı neden çift değil de tektir? Kök, neden iki kısımla

sınırlı olup üçüncüsü yoktur? Bu asıldan niçin dört kısma münhasır kılınmıştır? Son kısımlar, neden bu sınırlamanın dışında bırakılmıştır?

Cevap olarak derim ki: Sayı ve hesap bilimi üzerinde uzmanlaşmış akıl sahipleri 'bir' sayısı üzerinde ihtilaf etmişlerdir. İhtilafın konusu, 'bir' rakamının sayı mı yoksa saymanın başlangıcı olarak sayıların dışında mı olduğudur. Bu ihtilafın kaynağı ise, 'bir' rakamının anlamındaki müşterekliktir. Buna göre 'bir', diğer sayıların terkibinde kullanılan bir rakamdır. Meselâ iki rakamının tek başına bir değeri olmayıp iki tane 'bir'den ibarettir. Üç, dört ve diğer rakamlar da böyledir. Bir diğer anlama göre ise, bizâtihi rakam olmayıp sayının illeti olmasıdır. Bu anlama göre 'bir', sayıların terkibinde kullanılmaz. Bütün rakamlardaki 'birlik', rakamların ondan mürekkep olmasından değil, cins veya tür bakımından her varlığın asıl olarak 'bir' olması gerektiğindendir. Örneğin 'bir insan', 'bir şahıs' denir. Sayıda da böyledir. Nitekim üç, üç tane birden ibârettir. 'Birlik', ilk anlama göre sayıya dâhildir. İkinci anlama göre ise, sayının illetidir. Üçüncü anlama göre ise, sayının ayrılmaz bir gereğidir. Her üç kısımda da, Allah Teâlâ hakkında kullanılabilecek bir anlam yoktur. O, diğer 'birler' gibi olmayan 'Bir'dir. Allah Teâlâ'nın birliği, hiçbir şekilde bölünebilir bir birim değildir.

Sayı ilmiyle uğraşanların çoğunluğuna göre 'bir', sayılara dâhil değildir. Bunlara göre sayıların başı 'iki'dir. 'İki', hem çifte, hem teke bölünebilir. Sayılar içinde ilk tek, 'üç'tür. İlk çift sayı ise 'dört'tür. Dört sayısının üstündeki bütün sayılar mükerrer olup bir tek ile bir çiftten mürekkeptir. Örneğin 'altı', iki tekten mürekkeptir ve 'tam sayı' olarak adlandırılır. 'Yedi' ise tek ve çift sayılardan mürekkep olduğu için 'kâmil sayı' olarak adlandırılmıştır. 'Sekiz' ise, iki çiftten oluşan ilk sayıdır. Bunların ayrıntıları konumuza girmemektedir.

Hesâbın başı, 'bir' olgusunun sayının illeti olup ona dâhil olmamasıdır. 'Bir', tek olup dengi yoktur. Sayının başlangıcı iki olduğu için muhakkak mertebesinin iki kısımla sınırlı olması gerekmektedir. Sayı da bir tek, bir çifte bölünmüş olduğu için asıl mertebesinin dört kısımla sınırlı olması gerekmektedir. Bunun dışındaki mertebeler ise mürekkeptir. Sayıda küllî ve âmm olan basit rakamlar şunlardır: Bir, iki, üç ve dört. Bunlar kemâl

ifade eder. Bunların dışındakiler ise mürekkep olup sınırlanmaları söz konusu değildir. Bu nedenledir ki diğer bâblar belli bir sayı ile sınırlanmamıştır. Onlar sonsuza kadar uzanıp gitmektedir. Bundan sonra adedin ma'dûd üzerine terkîbi, basîtin mürekkep üzerine takdiri gibi konular gelmektedir ki başlı başına ayrı bir ilim dalının kapsamına girmektedir. Bu konuları da klasik filozofların mezhepleriyle ilgili bölümde zikredeceğiz.

Kitabımızın başında belirttiğimiz beş temel mukaddimeyi en güzel ve en doyurucu biçimde ortaya koyduktan sonra Adem Peygamber'den (aleyhisselâm) zamanımıza dek yaşamış olan din ve mezhepleri ele almaya başlıyoruz.

Her bâb ve bölümde gerektiği kadar bilgi vereceğiz. Böylelikle anılan lafzın zikredilme sebebi anlaşılmış olacaktır. Her fırkayla ilgili bölümde, temel inanç esaslarını ve varsa dallarını anlatacağız. Bunlardan her birinin diğerlerinden ayrılma nedenlerini zikredeceğiz.

Müslüman fırkaları yetmiş üç kısım halinde ele alacak, hanîf dinin dışında kalan fırkalar arasında usul ve esas bakımından meşhur ve tanınmış olanları anlatacağız. Bunu yaparken öne alınması gerekenleri öne alacak, gözardı edilmesi gerekenleri de gözardı edeceğiz.

Hesap ilminin şartı, belirli çizgilerin karşısına doldurulması gerekenleri yazmaktır. Kâtipliğin gereği ise doldurulacak boşlukları alışılmış biçimde bırakmaktır. Kitabımızda her ikisini de gözetmeye çalıştık. Bâbları hesâp ilminin gereklerine göre uzatırken doldurulacak boşlukları da kâtiplerin âdeti gereğince bıraktık. Yardımı Allah'tan ister, O'na tevekkül ederiz. O bize yeter. O, ne güzel Vekîl'dir.

TÜM DÜNYA HALKI ARASINDA DİN, İNANÇ, FELSEFE VE BELİRLİ BİR GÖRÜŞ SAHİBİ OLANLARIN YOLLARI

Kitabımızda İslâm dini ile Yahûdîlik ve Hıristiyanlık gibi kitap indirilmiş dinlerin; Mecûsîlik ve Manevîlik gibi kitap indirilme şüphesi bulunan doktrinlerin fırkalarını ele alacağız. Ayrıca kitapları olmamasına karşın had ve hükümleri bulunanları ele alacağız. Bunlara örnek olarak ilk filozofları, dehrîleri, yıldızlara ve putlara tapanları, Brahmanları zikredebiliriz.

Bütün bu fırkaları ele alırken öncelikle kurucularını, taraftarlarını, kaynaklarını ve hangi din veya inanışın kitabından etkilendiklerini belirteceğiz. Yöntem ve kavramlarını zikredecek, başlangıç ve âkıbetlerini ayrıntılarıyla ele alacağız.

Red ve isbât bağlamında yapılabilecek en sağlıklı taksim, insanlığın mezhep bakımından Din ehli ve Heva ehli olmak üzere ikiye ayrıldığıdır. İnsan bir akideye inandığı veya bir görüşü dillendirdiği zaman bunu ya başkasından yararlanarak yapar, ya da kendi şahsî görüşünden hareketle yapar. Başkasından yararlanan, teslim olmuş ve itâat etmiş biridir. Onun dini, özü itibârıyla itâattir. İtâat ve kabul sahibi kişi, din ehlidir. Kendi şahsî görüşünde inat eden ise yeni bir iddiada bulunan bidatçidir. Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) buyurdu ki: "Başkalarına danışan hiç kimse bedbaht olmaz. Kendi görüşünden başkasını tanımayan kimse ise asla mutlu olamaz." (Aclûnî, Keşfu'l-Hafâ, 2/1213; Heysemî, Mecmau'z-Zevâîd, 2/566) İnanç konusunda başkasından yararlanan kimse, mukallid olabilir. Örneğin anne babasını ve hocasını bâtıl inancında taklit etmiş olabilir. Taklit ehli, çoğunlukla inandığı şeyin hak mı bâtıl mı, doğru mu yanlış mı olduğuna bakmaz. Bu durumda o hakkıyla müstefid olmaz. Çünkü hiçbir faydaya ve gerçek ilme ulaşamamış, hocasına basîret ve yakîn üzere tâbi olmamıştır. "Ancak ilim sahipleri olarak hak ile şâhitlik edenler müstesnâ" (Zuhruf, 43/85) ayetinde vazedilen şart, çok önemli bir şarttır. Bundan ibret alınması gerekir.

Kendi şahsî görüşüne dayanan kimse de istinbâtın yol ve yöntemini bilerek bir hakîkate ulaştığı zaman gerçekten görüşünü dayatan bir zorba olmaz. Çünkü o, ilmi sayesinde istenen hakikate ulaşmıştır. "Onu, onlardan istinbât edenler iyi bilirler" (Nisâ, 4/82) ayetindeki esas da gözardı edilemeyecek türden bir temeldir.

Kendi görüşlerinde tam anlamıyla mutlak surette ısrar edenler ise, filozoflar, sâbiîler ve brahmanlar gibi nübüvveti toptan inkâr edenlerdir. Onlar yaptırım yüklü şeriat ve hükümleri tanımazlar. Aksine kendi yaşantılarına uygun aklî hükümler icât ederler.

Bu durumda gerçek müstefitler, nübüvveti kabul edenlerdir. Şer'î hükümleri kabul edenler, aslında aklî kuralları da kabul ederler. Bunun aksi doğru değildir.

Müslümanlar, Ehli Kitap ve Kitap Benzeri Öğretilere Sahip Olanlar

Bu bölümde Din, Millet, Şeriat, Minhâc, İslâm, Hanîflik, Sünnet ve Cemâat kelimelerinin anlamları üzerinde duracağız. Bütün bunlar Kur'an'da zikredilmiş kelimelerdir. Her birinin de kendine özgü bir anlamı, sözlük ve ıstılâhat bakımından uygun bir gerçekliği vardır. Din kelimesinin itâat ve bağlanma anlamına geldiğini daha önce söylemiştik. Allah Teâlâ buyurdu ki: "Allah katında din, İslâm'dır." (Âl-i İmrân, 3/18) Din kelimesi ile ceza ve karşılık anlamı da murat edilebilir. Bu anlamda 'Kemâ tedînu tudân' yani yaptığın gibi karşılık görürsün, denir. Diriliş günü hesâba çekilme anlamında kullanılır: "İşte bu sapasağlam dindir." (Tevbe/35) Mütedeyyin kişi, diriliş günü yaşanacak hesâb ve cezâyı ikrâr eden kimsedir. Allah Teâlâ buyurdu ki: "Ve sizler için din olarak İslâm'a razı oldum." (Mâide, 5/4)

İnsanoğlu yaratılışı gereği türünün diğer fertleriyle biraraya gelme, ortak yaşam kurma ve ölümden sonraki hayat için hazırlık yapma istidadına sahiptir. Bu birliktelik, savunma ve yardımlaşma şeklinde olmalıdır. Savunma sayesinde sahip olduğu şeyi koruyabilirken, yardımlaşma sayesinde elinde olmayanı elde edebilir. İnsanların bu şekilde biraraya gelerek oluşturdukları topluluğa Millet denilmiştir. İnsanları bu yapıya ulaştıran vâsıtalar ise Minhâc, Şir'at ve Sünnet'tir. Söz konusu sünnet üzerindeki ittifak ise Cemâati doğurur. Allah Teâlâ buyurdu ki: "Sizden her biriniz için bir şir'at ve bir minhâc (yol) yarattık." (Mâide, 5/47)

Bir milletin varolabilmesi ve şeriatın konulması için onu vazeden bir Şeriat Koyucu'nun (Şâri') varlığı şarttır. Bu Şâri'in doğruluğu ise ancak Allah Teâlâ'nın buna delâlet eden ayetleriyle bilinebilir. Söz konusu ayetler Şâri'in davetinin içinde olduğu gibi, onun gereği veya ondan sonraki bir zamana ait de olabilir.

Biliniz ki en büyük millet, İbrahim (aleyhisselâm) Milleti'dir. Onun milleti, sâbiîliğin karşıtı olan hanîfliktir. Bunun ayrıntıları ileride anlatılacaktır. Allah Teâlâ buyurdu ki: "Atanız İbrahim'in milleti." (Hacc, 22/78)

Şeriat, Nûh Peygamber (aleyhisselâm) ile başlamıştır. Allah Teâlâ buyur-

du ki: "O, Nûh'a vasiyet ettiklerini sizler için şeriat olarak vazetti." (Şûrâ, 26/13) Hadler ve hükümler Adem (aleyhisselâm), Şît (aleyhisselâm) ve İdrîs (aleyhisselâm) peygamberlerle birlikte başlamıştır. Şeriat, millet, minhâc ve sünnetlerin sonu ise, en mükemmel ve en güzeli olan Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) şeriatı olmuştur. Allah Teâlâ buyurdu ki: "Bugün sizin için dininizi kemâle erdirdim, üstünüzdeki nimetimi tamamladım ve sizler için din olarak İslâm'a razı oldum." (Mâide, 5/2)

Denir ki: Adem (aleyhisselâm) eşyanın isimleriyle, Nûh (aleyhisselâm) o isimlerin anlamlarıyla, İbrahim (aleyhisselâm) her ikisiyle birden müşerref kılınmıştır. Musa (aleyhisselâm) tenzîl, İsa (aleyhisselâm) ise tevîl ile şereflendirilmiştir. Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) ise İbrahim'in (aleyhisselâm) Milleti üzere her ikisiyle birden müşerref kılınmıştır.

Bunun ardından ilk takrîrin biçimi ve ikinci takrîrin kemâle erdirilmesi gündeme gelir ki bu da her peygamberin kendinden önceki peygamberlerin sünnet ve şeriatlarını tasdik etmesi şeklinde olur. Yaratılmışlar hakkındaki emrin takdiri ve dinin fıtrat üzere kılınmasının yolu budur. Nübüvvetin temel özelliği, diğer insanların nebiye ortak edilmemesidir. Allah Teâlâ dinini, yaratıklarının durumuna uygun bir biçimde tesis etmiştir. Tâ ki yaratıkları sayesinde dinine, dini sayesinde de yaratıklarına istidlâl edilebilsin.

Birinci Kitap

DİN SAHİPLERİ

1. Bâb

MÜSLÜMANLAR

1. İslâm kavramının anlamını daha önce zikretmiştik. Burada ise İslâm ile iman ve ihsân arasında bulunan farka değinecek, başlangıç, orta yol ve kemâlin ne olduklarını anlatacağız: Çok bilinen bir hadis-i şerîfe dayanarak:

"Cebrâil (aleyhisselâm) bir yolcu kılığında Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) huzuruna girdi ve dizlerini O'nun dizlerine yaslayacak biçimde oturduktan sonra sordu: 'Ey Allah Resûlü! İslâm nedir?' Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) şöyle buyurdu: 'Allah'tan başka ilah bulunmadığına ve benim de Allah'ın Resûlü olduğuma şehâdet etmen, namaz kılman, zekât vermen, Ramazan ayı orucunu tutman ve imkân bulman halinde hacca gitmendir.' Cebrâil (aleyhisselâm) 'Doğru söyledin' dedikten sonra şu soruyu sordu: 'Peki iman nedir?' Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) şöyle buyurdu: 'Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe, hayır ve şerriyle kadere iman etmendir.' Cebrâil (aleyhisselâm) 'Doğru söyledin' dedikten sonra şöyle sordu: 'Peki ihsân nedir?' Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) de şöyle cevap verdi: 'Allah Teâlâ'ya O'nu görüyor gibi ibâdet etmendir. Sen O'nu görmesen de O seni muhakkak görür.' Cebrâil (aleyhisselâm) aynı şekilde 'Doğru söyledin' dedikten sonra şu soruyu sordu: 'Kıyamet ne zaman kopacak?' Bunun üzerine Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) şöyle buyurdu: 'Bu konuda sorulan, sorandan daha bilgili değildir.' Cebrâil (aleyhisselâm) kalktı ve oradan çıktı. O gittikten sonra Allah

Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) şöyle buyurdu: 'Bu Cebrâil (aleyhisselâm) idi. Size dininizi öğretmek için geldi.'" (Buhârî, İman, 37; Müslim, İman, 13)

Tefsirde iman ile İslâm arasında da fark bulunduğu ifade edilmiştir. Buna göre İslâm, zâhirî teslimiyetten ibarettir. Bu bağlamda münâfık ile müslüman zâhiren aynı konumdadır. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Bedevîler 'İman ettik' dediler. De ki: Siz iman etmediniz. 'Biz teslim (İslâm) olduk' deyin!" (Hucurât, 49/13)

İslâm, zâhirde teslimiyet ve bağlanmayı ifade edip kullanım bakımından müşterek olduğuna göre başlangıç noktasıdır. Eğer onunla birlikte samimi inanç varsa, yani kişi Allah Teâlâ'ya, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe yürekten inanıyor, kaderin hayır ve şerrinin Allah'tan olduğunu ikrâr ediyor, başına gelecek olayın muhakkak vukû bulacağına başına gelmeyecek olayın da gerçekleşmeyeceğine inanıyorsa hakikî bir mü'min olur. Zahirî müslümanlığını kalbî inancıyla, ruhî tekâmülünü aklî tefekkürle birleştirir ve gayba, gözüyle tanık olmuşçasına iman ederse artık kemâl haline erişmiş demektir. Bu durumda İslâm yolun başı, iman ortası, ihsân ise kemâli olmaktadır. İşte bu anlamından dolayı Müslüman lafzı hem kurtuluşa erenler, hem de helâk olacaklar için kullanılabilen müşterek bir kavramdır.

İslâm, bazen ihsân anlamında olabilir: "Hayır, ihsân sahibi olarak yüzünü Allah'a çeviren." (Bakara, 2/112) "Sizin için din olarak İslâmdan razı oldum" (Mâide, 5/4) ayeti de İslâmın bu anlamına yorulur. Şu ayet-i kerimeler de aynı anlamdadır: "Muhakkak Allah katında din İslâm'dır." (Âl-i İmrân, 3/19) "Hani Rabbi ona 'İslam ol!' dediğinde 'Alemlerin Rabbine teslim oldum' demişti." (Bakara, 2/130) "Ancak müslümanlar olarak ölün!" (Bakara, 2/132)

2. Tevhid, adalet, va'd, va'îd, sem' ve akıl gibi kavramlarda ihtilafa düşen usul ehli.

Burada usûl, furû ve benzeri kelimelerin anlamları üzerinde duracağız.

Kelam ehlinden biri şöyle demiştir: Usûl (: temel ilkeler), Allah Teâlâ'yı vahdâniyeti ve sıfatlarıyla tanımak, peygamberleri ayet ve mucizeleri ile bilmektir. Özetle söylemek gerekirse tartışmanın imanî hakikatle ilgili olduğu ve tartışanlar arasında bir tarafın kesin haklı olduğu her

mesele usûle girer. Bilindiği üzere dinin tüm konuları, marifet ve tâate ayrılmıştır. Marifet asıl, tâat ise fer'dir. Marifet ve tevhid konularında söz söyleyen kimse usulcüdür. Tâat ve şeriat üzerinde konuşan ise furû'cu olarak bilinir. Usûl, kelâm ilminin konusudur. Furû ise fıkıh ilminin konusudur. Akıl sahiplerinden biri ise şöyle demiştir: Akılla bilinen, düşünme ve istidlâl yoluyla ulaşılan herşey usûlden sayılır. Zannî olan ve kıyas ve ictihâd yoluyla ulaşılan herşey de furû'dan sayılır.

Tevhide gelince Ehl-i Sünnet ve Sıfâtiye'nin tamamına göre, Allah Teâlâ Zâtı itibarıyla birdir ve bölünme kabul etmez. Ezelî sıfatlarında birdir ve benzeri yoktur. Fiillerinde de birdir ve ortağı yoktur.

Ehl-i Adl (: Mu'tezile) ise şöyle demiştir: Allah Teâlâ Zâtı bakımından birdir. Bölünme ve sıfat söz konusu değildir. Fiillerinde de birdir ve ortağı yoktur. O'nun Zâtı dışında kadîm yoktur, fiillerinde de ortağı yoktur. İki kadîmin varolması imkânsızdır. İki kâdir arasında makdûr olan da imkânsızdır. Tevhidin aslı budur.

Adalete gelince Ehl-i Sünnet'e göre Allah Teâlâ fiillerinde adalet sahibidir. Yani O, mülkünde ve sahip oldukları hakkında dilediği tasarrufta bulunandır. Dilediğini yapar, dilediği gibi hükmeder. Adalet, bir şeyin yerli yerine konulmasıdır. Bu da, mülkte meşîet ve ilmin gerektirdiği şekilde tasarrufta bulunmaktır. Zulüm ise bunun tam karşıtıdır. Allah Teâlâ hakkında hüküm ve tasarrufları bakımından zulüm ve haksızlık düşünülemez. Mu'tezile'ye göre ise adalet, aklın hikmete uygun olarak gerektirdiği şeydir. Adalet, fiilin doğruluk ve yararı gözetilerek izhâr edilmesidir.

Va'd ve va'îde (azap va'di) gelince Ehl-i Sünnet bu konuda şöyle demiştir: Va'd ve va'îd Allah Teâlâ'nın ezelî kelâmıdır. Va'd, emredilenlere karşılık, va'îd ise yasaklananlara karşılıktır. Kurtuluş ve sevap kazanma va'd, helak ve ceza ise va'îd iledir. Ancak bu konularda hiçbir şey Allah Teâlâ üzerine aklen vâcip kılınamaz.

Ehl-i Adl ise şöyle demiştir: Ezelde söylenmiş bir kelâm söz konusu değildir. Ancak emir ve yasaklama vardır. O, muhdes kelâmı ile va'd ve va'îdde bulunmuştur. Kurtuluşa eren kimse, kendi işlediği fiilleri sayesinde sevabı haketmiştir. Hüsrâna uğrayan da yine kendi fiilleri sebebiyle cezayı haketmiştir. Akıl, hikmetin gereği olarak bunu icap ettirir.

Sem' ve akla gelince Ehl-i Sünnet'in bu konuda söylediklerinin özü şudur: Bütün vâcibât sem' sayesinde bilinir. Bilgilerin tamamı ise akıl sayesinde bilinir. Akıl, hüsn veya kubh hükümlerinde bulunamaz. Vâcip kılamaz ve gerektiremez. Sem' ise bilgiyi varetmeyip onu vâcip kılar.

Ehl-i Adl ise şunları söylemiştir: Bilgilerin (ma'arif) tamamı akılla bilinebilir ve akıl sayesinde vâcip olabilir. Nimet verene şükrânda bulunmak, sem' gelmeden önce aklen vâciptir. Hüsn ve kubh da, güzel ve çirkin olan şeylerin zâtî sıfatlarıdır.

Bu kaideler, usûl ehlinin üzerinde konuştukları ana meselelerdir. Bu meseleler hakkında bütün fırkaların düşüncelerini ileride tafsilatlı olarak anlatacağız. Her meseleyi olabildiğince ele alacağız.

3. Mu'tezile, Cebriyye, Sıfâtiyye ve diğerleri.

Mu'tezile ve Sıfâtiye, taban tabana zıt iki fırkadır. Aynı şekilde Kaderiye ve Cebriye de iki zıt fırkadır. Mürcie ile Va'îdiye, Şîa ile de Hâricîler zıt fırkalardır. Bu fırkalar arasındaki zıtlık her devirde varolmuştur. Her fırkanın da karşı fırkalar için söyledikleri sözler, yazdıkları kitaplar destek aldıkları devletler ve kullandıkları iktidarlar olmuştur.

1. fasıl

MU'TEZİLE

Ehl-i Adl ve Tevhid olarak adlandırılırlar. Kaderiye ve Adliye gibi lakapları vardır. Kaderiye kelimesini müştereken kullanmış ve şöyle demişlerdir: "Kaderiye lafzı, kaderin hayır ve şerrinin Allah Teâlâ'dan olduğunu söyleyen herkes için kullanılır." Böyle söylemeleri, bu lakapla anılmaktan sakınma çabalarıdır. Çünkü bu lakapla anılanların kınanması hususunda ittifak söz konusudur. Zira Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) şöyle buyurmuştur: "Kaderiye, bu ümmetin mecûsîleridir." (Hâkîm, Müstedrek, 1/159; Müsned, 5/406; Taberanî, Mûcemu's-Sağir, 7/36) Sıfâtiye fırkası, Mu'tezile'ye ittifakla karşı çıkmış, Cebriye ve Kaderiye'nin aslında birbirlerine taban tabana zıt kavramlar olması itibarıyla zıtların aynı lafızla anılmalarının mümkün olmayacağı ifade edilmiştir. Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) şöyle buyurmuştur: "Kaderiye, kader konusunda Allah'ın hasımlarıdır." (el-Îcî, Mevâkıf, 3/659).

Kader konusunda hasım oluş; hayır ve şerrin hem Allah'ın hem de kulun etkinliklerine taksim edilişi, aslâ, teslim ve tevekküle inanan; tüm hâlleri kesin bir kadere ve mutlak bir hükme bağlayan kişilerin görüşü olamaz; böyle bir husus tasavvur edilemez. Mu'tezile taifesinin geneline hâkim olan itikada göre kıdem; Allah Teâlâ'nın, en özel niteliğidir, bizzat zâtına taalluk eden asıl vasıftır. Mu'tezile aslen kadim olan tüm sıfatları reddetmiş ve şunu savunmuştur:

Allah Teâlâ Zâtı ile Âlim, Zâtı ile Kâdir, Zâtı ile Hayy (Diri) olup Zâtından ayrı ilim, kudret ve hayat ile tavsîf edilemez. Bunlar kadîm sıfatlar ve O'nunla kâim olan özelliklerdir. Eğer söz konusu sıfatlar, kıdemde ortak olsalardı, ulûhiyette de O'na ortak olmaları gerekirdi. Onlara göre Allah Teâlâ'nın kelâmı, bir mahalde yaratılmış olup muhdestir. Kelâmı harf ve seslerden ibaret olup O'ndan nakille mushaflarda yazılıdır. Herhangi bir mahalde bulunan şey, bir şekilde fenâ bulacak bir arazdır. Mu'tezile'ye göre irâde, sem' ve basar (görme) de Zâtı ile kâim olmayan özelliklerdir. Ancak onlar, bunların varoluş keyfiyetleri ve yüklendikleri anlamlar üzerinde ihtilaf etmişlerdir. Mu'tezile, Allah Teâlâ'nın ahiret yurdunda gözle görülmesinin ve teşbîhin bütün türlerinin reddi noktasında ittifak etmiştir. Yer, mekân, suret, cisim sahibi olma, bir yerde bulunma, intikâl etme, zâil olma, değişme ve etkilenme gibi O'nun için teşbih ifade edecek olan hiçbir şeyi kabul etmemişlerdir. Bu konularla ilgili müteşâbih ayetlerin tevillerini de vâcip görmüşlerdir. Onlara göre Tevhid budur.

Mu'tezile'ye göre kul, kudret sahibi, hayır ve şer fiillerinin yaratıcısıdır. İşlediklerinden dolayı da ahirette ödül veya cezaya müstehaktır. Allah Teâlâ kendisine şer ve zulüm izâfe edilmekten münezzehtir. Bu tür fiillerin işlenmesi küfr ve masiyettir. Eğer O, zulmü yaratmış olsaydı zâlim olurdu. Tıpkı adaleti yarattığı zaman âdil olduğu gibi.

Mu'tezile'nin bir diğer görüşü şudur: Allah Teâlâ'nın fiili salâh ve hayırdır. Hikmet bakımından da kullarının yarar ve maslahatlarını gözetmek O'nun üzerine farzdır. Aslah ve lütuf konularında ise ihtilâf etmişlerdir. Mu'tezile bunu Adalet olarak isimlendirmiştir.

Mu'tezile'ye göre bir mümin, dünya hayatından tâat ve tövbe üzere ayrılırsa sevâbı hak etmiş olur. Bir büyük günah (kebîre) işlemiş ve tövbe etmemiş olarak ölürse, sonsuza dek cehennemde kalır. Ama çekeceği

azap, küfür ehlinin azabından daha hafif olur. Mu'tezile bu konudaki fikirlerini Va'd ve Va'îd olarak isimlendirmiştir.

Onlara göre şeriat gelmeden önce de bilginin esaslarını tanımak ve nimete şükretmek her insan üzerine farzdır. İyilik ve kötülüğü akıl yoluyla bilmek de farzdır. Allah Teâlâ tarafından gelen emir ve yasaklar ise, kullar için birtakım lütuflardır. Allah Teâlâ bunları, kullarını sınamak ve seçmek için peygamberler vâsıtasıyla gönderir. Ta ki; "Helak olan açık delil üzere helak olsun, yaşayan da açık delil üzere yaşasın diye." (Enfâl/43)

Mu'tezile imâmet konusunda ihtilafa düşmüştür. Kimileri nas ile, kimileri seçim ile belirleneceğini söylemiştir. Bu konuda görüş belirten fırkaların sözleri ileride ele alınacaktır.

Şimdi Mu'tezile içinde farklı görüş savunan fırkaları ele alacağız.

1. VÂSILİYYE:

Bu fırkaya mensup olanlar, Ebu Huzeyfe Vâsıl b. Atâ el-Gazzâl el-Elsağ'ın düşüncelerini benimseyen ve onun yolundan gidenlerdir. Vâsıl b. Atâ, Hasan el-Basrî'nin (radıyallahu anh) öğrencisidir. Bu ikisi, Abdülmelik b. Mervân ve Hişâm b. Abdülmelik dönemlerinde yaşamışlardır. Günümüzde Fas'ta Ebu Ca'fer el-Mansûr döneminde ayaklanan İdrîs b. Abdullah el-Hasenî'nin beldesinde küçük bir topluluk bu fırkaya mensuptur.

Vâsıliyye fırkasının ayrılığı şu dört esasa dayanmaktadır:

a. Birinci Esas: Allah Teâlâ'nın ilim, kudret, irâde ve hayat gibi sıfatlarını reddeden görüşleridir. Bu görüş başlangıçta tam olgun değildi. Vâsıl b. Atâ bu görüşü belirtmeye başladığında zâhirî ifadeye dayanıyordu ki o ifade şudur: Kadim ve Ezelî olan iki ilahın varlığı imkânsızdır. Ona göre Allah Teâlâ'nın Zâtı dışında kadim bir sıfatın varlığını iddia eden kişi, iki ilahın varlığını iddia etmiş demektir.

Vâsıl'ın taraftarları filozofların kitaplarını inceledikten sonra daha sistematik bir görüşe ulaşarak şu noktaya varmışlardır: Bütün sıfatların reddi gereklidir. O, Zâtı ile Âlim ve Kâdir'dir. Onlar kudret ve ilmin zâtî sıfatlar olduğuna hükmetmişlerdir, yani bu iki sıfat Cübbâî'ye göre Zât-ı Kadîme'nin iki itibârı, ya da Ebu Hâşim'in söylediği gibi iki hâlidir.

Ebu'l-Hasan el-Basrî ise bu ikisini tek bir sıfata "âlimiyet"e dayandırmıştır. Bütün bunlar, filozofların konuyla ilgili görüşlerinin aynıdır. Söz konusu sıfatları Kitab ve Sünnet'te bulduğu gibi kabul eden Selef ise bu görüşe karşı çıkmıştır.

b. İkinci Esas: Kader konusundaki görüşleridir. Mu'tezile'nin bu yola girmesi Ma'bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dımeşkî tarafından ortaya atılan fikirlere meyletmesinden kaynaklanmıştır. Vâsıl, bu esâsa sıfatlarmeselesinden daha fazla önem vermiş ve şöyle demiştir: Allah Teâlâ Hakîm ve Alîm'dir. O'na şer ve zulüm isnât etmek caiz değildir. Allah Teâlâ'nın kullarına emrettiği hususların aksini murat ederek bunlardan dolayı kullarını cezalandırması caiz değildir. Oysa hayır ve şer, iman ve küfr, tâat ve masiyeti işleyen kuldur. Cezalandırılması da bu yüzdendir. Kulu, bu fiillerin tümüne muktedir kılan ise Allah Teâlâ'dır. Kulların fiilleri; eylem, eylemsizlik, bir şeye dayanma, derin araştırma ve bilme gibi durumlarla sınırlıdır. Vâsıl'a göre herhangi bir kulun yapamayacağı bir fiil için 'Şunu yap!' emrine muhatap olması imkânsızdır. Kul, kendinde güç ve imkân bulamadığı bir fiili yapamaz. Bu gerçeği inkâr eden, zarûret kanununu inkâr etmiş olur. Vâsıl bu görüşünü birçok ayetle delillendirmeye çalışmıştır.

Hasan el-Basrî (radıyallahu anh) tarafından Halife Abdülmelik b. Mervan'a yazıldığı söylenen bir risâle görmüştüm. Halife, kader ve cebr konularını soruyordu. Hasan el-Basrî bu soruya, Kaderiye (kulun eylemlerinde mutlak kudret sahibi olduğunu savunan) mezhebinin görüşleri istikametinde cevap vermiş, cevabını destekleyen aklî ve naklî delilleri serdetmişti. Bu risâle yüksek bir ihtimalle Vâsıl b. Atâ'ya aitti. Çünkü Hasan el-Basrî, kaderin hayır ve şerrinin Allah'tan olduğu hususunda Selef'e muhalefet edecek bir şahsiyet değildir. Risâlede geçen ifadeler, Mu'tezile'nin kader konusunda ittifak ettiği hususlardı. İşin şaşılacak tarafı ise, rivayette geçen [kader lafzını], hayır ve şer, hasen ve kabîh gibi kulların kazanımı olan fiillere değil de sıkıntı ve huzur, darlık ve bolluk, hastalık ve şifa, ölüm ve hayat gibi Allah Teâlâ'ya mahsus olan fiillere yormasıdır. Mu'tezile'den bir topluluk bu risâleye görüşleri arasında yer vermiştir.

c. Üçüncü Esas: Küfr ile iman arasında bir mertebe (el-menzile beyne'l-menzileteyn) görüşüdür. Bu esasın ortaya çıkışı şöyle olmuştur:

Adamın biri Hasan el-Basrî'nin (radıyallahu anh) huzuruna girerek şöyle demişti: "Ey İmam! Zamanımızda büyük günah işleyenleri tekfîr eden bir cemaat ortaya çıktı. Kebîre onlara göre kişiyi İslâm dininden çıkaran bir küfrdür. Bu cemaat Hâricîler'dir. Bir başka cemaat da büyük günah işleyenlerin hükümlerini ahirete erteliyorlar. Onlara göre büyük günahın imana hiçbir zararı yoktur. İnançlarına göre amel, imanın esaslarından biri değildir. Dolayısıyla masiyetler imana halel getirmez. Tıpkı küfr halinde tâatlerin fayda etmemesi gibi. Onlar da ümmetin Mürcie'sidir. Bu konuda sizin hükmünüz nedir?"

Hasan el-Basrî (radıyallahu anh) hemen cevap vermeyip düşünceye daldı. O söze başlamadan Vâsıl araya girdi ve şöyle dedi: "Büyük günah işleyen için mutlak mümindir veya mutlak kâfirdir diyemem. O, küfr ile iman arasında bir yerdedir. Ne mümin, ne de kâfirdir." Bunu söyledikten sonra da ayağa kalkıp mescidin bir başka sütununa giderek Hasan'ın meclisinden ayrıldı. Orada da bu meseleyi Hasan el-Basrî'nin öğrencilerinden birine açıklamaya girişti. Bunun üzerine Hasan el-Basrî (radıyallahu anh) "Vâsıl bizden ayrıldı (Kad i'tezele annâ Vâsıl)" (el-İcî, Mevâkıf, 3/653, 658) dedi. Bu nedenledir ki Vâsıl ve arkadaşları Mu'tezile (Ayrılanlar) olarak adlandırıldı.

Vâsıl'ın bu görüşünün dayanağı şudur: İman, birtakım hayır hasletlerinden ibârettir. Bu hasletlerin toplandığı kimse 'mümin' olarak adlandırılır. Bu bir övgü ismidir. Fâsık ise hayır hasletlerini zâtında toplamamış kimsedir. Dolayısıyla da mümin olarak isimlendirilmez. O, mutlak anlamda kâfir de değildir. Çünkü şehâdet ve sâir hayırlı ameller zâtında mevcuttur. Bunları inkâr etmek mümkün değildir. Ancak fâsık, işlediği kebîreden dolayı tevbe etmeksizin öldüğünde cehennem ehlinden olur ve orada ebedî kalır. Çünkü ahirette sadece şu iki zümre bulunacaktır: Bir zümre cennetlik, diğer zümre ise cehennemliktir. Ancak fâsığın azabı hafiftir. Bulunduğu derece de kâfirlerin bulunduğu derecenin üstünde olur.

Amr b. Ubeyd (H. 80-144) kader ve sıfatların inkarı konusunda olduğu gibi bu meselede de Vâsıl'a tâbi olmuştur.

d. Dördüncü Esas: Cemel ve Sıffîn ashabı hakkında konuşurken, iki gruptan birinin hatalı olduğunu, ama hangisinin hatalı olduğunun kesin bilinemeyeceğini savunmalarıdır. Osman'ın (radıyallahu anh) katilleri

hakkında da böyle derler. Onlara göre lanetleşenlerden biri mutlaka fâsıktır ama hangisinin fâsık olduğu belli değildir. Mu'tezile'nin fâsık hakkındaki görüşünü daha önce görmüştük. Onlara göre bu iki fırka açısından da asgari nokta, lanetleşenler gibi her iki fırkanın şahitliğinin kabul edilmez oluşudur. Bu açıdan bakıldığında Ali (radıyallahu anh) Talha (radıyallahu anh) ve Zübeyr'in (radıyallahu anh) şâhitliği kabul edilmez. Mu'tezile'ye göre Osman (radıyallahu anh) ve Ali'nin (radıyallahu anh) hata etmiş olmaları caizdir. Mu'tezile fırkasının başı ve kurucusu olan Vâsıl, sahâbenin büyükleri ve âl-i resulden gelen imamlar hakkında böyle bir düşünceye sahiptir.

Amr b. Ubeyd bu görüşünde ona tâbi olmakla kalmamış, daha da ileri giderek kesin tayin edilmemekle beraber iki gruptan birinin fâsık olduğunu ifade etmiştir. O bu bağlamda şöyle demiştir: Bu iki zümreden birine mensup iki kişi, örneğin Ali (radıyallahu anh) ve onun ordusundan biri, yahut Talha (radıyallahu anh) ve Zübeyr (radıyallahu anh)'in kendisi şehâdette bulunsa, şâhitlikleri kabul edilmez. Burada her iki zümrenin de fâsıklığı ve cehennemlik oluşları söz konusudur. Amr b. Ubeyd hadis râvilerinden biri olup zühdle tanınır. Vâsıl ise fazilet ve edeple tanınır.

2. HÜZEYLİYYE:

Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'ın taraftarlarının oluşturduğu bir fırkadır. Ebu'l-Hüzeyl, Mu'tezile fırkasının şeyhi, bu topluluğun önde geleni, usulünün koyucusu ve en büyük münâzaracılarından biridir. Mu'tezile fikrini Osman b. Hâlid et-Tavîl'den almıştır. Osman b. Hâlid'in hocası ise Vâsıl b. Atâ'dır.

Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf Mu'tezile fırkası içinde on esas ile diğerlerinden ayrılmıştır:

a. *Birinci Esas:* Ebu'l-Hüzeyl şöyle der: Allah Teâlâ ilimle Âlim'dir ve ilmi O'nun Zâtı'dır, kudretle Kâdir'dir ve kudreti Zâtı'dır. Hayatla Hayy'dır ve hayatı Zâtı'dır. O, bu görüşü filozoflardan iktibâs etmiştir. Filozoflara göre Allah Teâlâ'nın Zâtı, hiçbir şekilde çokluk barındırmayacak şekilde birdir. Sıfatlar ise Zât'ın ardında O'nunla kâim özellikler olmayıp O'nun Zâtının aynıdırlar. İleride de açıklanacağı üzere selb ve izâfete râcidirler.

Allah Teâlâ ilimle değil Zâtı ile Âlim'dir diyenlerle Zâtı olan bir ilimle Âlim'dir diyenler arasındaki fark, ilkinin sıfatı reddi, ikincinin ise bizatihi sıfat olan bir Zât'ı yahut da bizzat zat olan bir sıfatı isbât etmesidir. Ebu'l-Hüzeyl bu sıfatları Zât'ın vechleri olarak isbât ettiğinde Hıristiyanların ilkeleri(ekânîm) ile Ebu Hâşim'in hallerinden (ahvâl) farklı bir şey söylememiş olur.

b. *İkinci Esas:* Ebu'l-Hüzeyl'e göre Allah Teâlâ sonradan oluşan bir irâde (irâde-i hâdise) ile irâde buyurandır. Bu irâdenin de mahalli yoktur. Bu bâtıl görüşü ilk ortaya atan Ebu'l-Hüzeyl olmuştur. Sonrakiler bu görüşte ona tâbi olmuşlardır.

c. *Üçüncü Esas:* Ebu'l-Hüzeyl der ki: Allah Teâlâ'nın kelâmının bir kısmı belli bir mahalde (: kategoride) değildir. "Kün=Ol" buyruğu böyledir. Bazı kelâmı da belli bir mahaldedir ki emir, yasak, haber ve soru ifade eden buyrukları böyledir. Ebu'l-Hüzeyl'e göre tekvîn ihtiva eden emirler, teklîf içeren emirlerden farklıdır.

d. *Dördüncü Esas:* Kader hakkındaki görüşü, Mu'tezile'nin diğer mensuplarından farklı değildir. Ancak o, başlangıçta kulun mutlak kudretini savunucu, son döneminde cebircidir. Onun mezhebine göre Âhiretteki sonsuzluk ehlinin hareketleri tamamıyla zarûrî hareketler olup kulların bunlar üzerinde hiçbir kudreti söz konusu değildir. Bu hareketlerin tamamı da Allah Teâlâ tarafından yaratılmıştır. Çünkü kullar tarafından kesbedilmeleri halinde onlarla mükellef olmaları gerekirdi.

e. *Beşinci Esas:* Ebu'l-Hüzeyl'e göre cennet ve cehennem ehlinin hareketleri yeknesak olma özelliğine sahiptir. Onlar, dâimi bir sükûn içindedirler. Bu sükûn halinde cennet ehli için lezzet ve tatlar, cehennem ehli için de türlü acı ve elemler mevcuttur. Ebu'l-Hüzeyl'in bu görüşü, Cehm'in görüşüne yakındır. Çünkü ona göre cennet de, cehennem de fânidir. Ebu'l-Hüzeyl'in bu görüşü sahiplenmesi, âlemin hudûsü görüşüne bağlılığına dayanmaktadır. Başı olmayan hâdisler, sonu olmayan hâdisler gibidir. Çünkü hepsi de sonsuza dek uzanmaktadır. Buna karşın o şöyle demiştir: Bence "Geçmişe yönelik sonsuza dek devam eden hareketleri kabul etmediğim gibi, geleceğe yönelik sonsuza kadar giden hareketleri de kabul etmiyorum. Her iki taraf da daimî bir sükûn ile son bulur." Bu

görüşüyle hareket için gerekli olanın, sükûn için gerekmeyeceğini zannetmiş görünmektedir.

f. *Altıncı Esas:* Ebu'l-Hüzeyl'e göre istitâ'at, bir tür araz olup sıhhat ve selâmet dışında bir husustur. İstitâ'at konusunda kalbî fiiller ile bedenî fiiller arasında fark mevcuttur. Çünkü kalbî fiillerin meydana gelişinde, fiil halinde istitâ'atın onlarla birlikte olması şarttır. Bedenî fiillerde ise şart olmayıp caizdir. Ona göre bunlar daha önce gelir. Bunlar ilk halde işlenirken fiil ancak ikinci halde bulunur. Fiilin yapılıyor hali, fiilin yapıldığı halden farklıdır. Sonra kulun fiilinden doğan şey, onun fiilidir. Renk, koku, tat ve keyfiyeti bilinmeyen hususlar böyle değildir. Başkasına söyleme ve öğretme halinde hâdis olan idrâk ve ilim hakkında ise şöyle demiştir: Allah Teâlâ onları o anda yaratır. Bunlar, kulların fiillerinden değildir.

g. *Yedinci Esas:* Şeriat gelmezden önce de fikir sahibi kimse Allah Teâlâ'yı delil ile bilmekle mükelleftir. Eğer bu anlamda Marifetullahta kusur ederse ebedî cehenneme mahkûm olur. Hasenin hüsnünü, kabîhin kubhunu bilmesi de vâciptir. Doğruluk ve adalet gibi iyiliklere (hüsn) yönelmesi, yalan ve zulüm gibi çirkin fiillerden (kubh) yüz çevirmesi de vâciptir. Ona göre Allah rızasından ve O'na yakınlaşma gayretlerinden başka gayelerle işlenen tâatler de mevcuttur. Örneğin ilk düşünceye (nazar-ı evvel) yönelmek böyledir. İlk düşünce, Henüz Allah'ı ve bir ibadet eylemini bilmemektedir. Zorlama altındaki kişi hakkında da şöyle demiştir: Zorlandığı zaman kinayeli ve dolambaçlı konuşmayı bilmiyorsa yalan söyleyebilir. Bunun vebâli ondan kaldırılmıştır.

h. *Sekizinci Esas:* Ebu'l-Hüzeyl'e göre ömrün artıp eksilmesi caiz değildir. Öyle ki cinayetle öldürülen biri, bu şekilde ölmeseydi, o anda eceliyle ölecekti. Rızklar da iki şekildedir. İlk şekli Allah Teâlâ'nın yararlanma (intifâ) maksadıyla yarattığı herşeydir. "O, bunları kullarının rızkları için yaratmıştır" demek caizdir. Buna göre her kim, başka bir kimse için "O, Allah Teâlâ'nın kendisine rızk olarak yaratmadığı bir şeyi yedi, ondan istifade etti" derse, hata etmiş olur. Rızkın ikinci şekli, Allah Teâlâ'nın söz konusu rızklardan kulları için hükmettiği şeylerdir. Bunlardan helal kılınmış olanlar rızk, haram kılınmış olanlar rızk değildir. Çünkü bunların yenilmesi ve yararlanılması emredilmemiştir.

i. *Dokuzuncu Esas:* el-Ka'bî ondan naklederek şöyle demiştir: Ebu'l-Hüzeyl şöyle demişti: Allah Teâlâ'nın irâdesi, murâdı değildir. Çünkü irâdesi, bir şeyi yaratmaktan ibârettir. Bir şeyi yaratmak, Ebu'l-Hüzeyl'e göre o şeyin aynı değil gayrıdır. Ona göre yaratmak söz, yani 'Kün=Ol' emridir. Allah Teâlâ Semî ve Basîr olmaya devam eder. Yani O işitmeye ve görmeye devam edecektir. Aynı şekilde Gafûr, Rahîm, Muhsin, Hâlık, Râzik (Rızık veren), Müsîb (Sevap veren), Muâkıb (Ceza veren), Muvâlî (Dost edinen), Mu'âdî (Düşman edinen), Âmir (Emreden) ve Nâhî (Yasaklayan) olmaya devam eder. Bunun anlamı, söz konusu fiillerin O'ndan sâdır olmaya devam etmesidir.

j. *Onuncu Esas:* el-Ka'bî ondan naklederek şöyle demiştir: Ebu'l-Hüzeyl şöyle demişti: Gaybî bir hususta hüccetin kâim olması ancak bir veya birden fazla cennet ehlinden olan yirmi kimsenin ihbârıyla olabilir. Yeryüzü, hiçbir zaman Allah dostlarından hâli kalmaz ve onlar masumdurlar. Yalan söylemez, asla büyük günah işlemezler. Onların ihbârı tevâtür değil hüccettir. Çünkü Allah dostu olmayan ve aralarında masum bir zât bulunmayan topluluktan yalan sâdır olması caizdir.

Ebu Yakup eş-Şehham ile el-Âdemi, Ebûl-Hüzeyl ile dostluk etmişler ve onun görüşünü benimsemişlerdir. Ebu'l-Hüzeyl yüz yaşındayken, 235 yılında el-Mûtevekkil'in hilafetinin başlarında vefat etti.

3. NAZZÂMİYYE:

Bu fırkanın kurucusu, İbrahim b. Seyyâr b. Hânî en-Nazzâm'dır. Bu zât, filozofların kitaplarından birçoğunu incelemiş ve onların kelamlarını Mu'tezile esaslarıyla sentezleyerek şu meselelerde yoldaşlarından ayrılmıştır:

a. *Birinci Mesele:* en-Nazzâm hayır ve şerre bizim gücümüzün yettiğine dair görüşe ilâvede bulunarak şöyle demiştir: Allah Teâlâ, kötülük ve masiyetlere kâdir olmakla tavsif edilemez. Kötülük ve masiyetler, O'nun kudreti dâhilinde değildir. Mu'tezile fırkasının diğer mensupları ise, Allah Teâlâ'nın bunlara kâdir olmakla tavsif edilebileceğini, ama bunlar kabîh fiiller oldukları için Allah'ın bunları yaratmakla tavsif edilemeyeceğini

ifade etmişlerdir. Ona göre kubh, kabîhin zâtî sıfatı olduğu için Allah'a izâfe edilmesine mâni olur. O'nun hakkında kabîhin vukû bulabileceğini söylemek bizatihi kabîhtir. Dolayısıyla buna mâni olması gerekir. Adaletin fâili, zulme muktedir olmakla vasfedilemez. En-Nazzâm bu tutarsız görüşünde daha da ileri giderek, Allah Teâlâ'nın sadece kullarının yararının bulunduğunu bildiği şeyleri yapmaya muktedir olduğunu söylemiştir. Ona göre Allah Teâlâ, dünyada kullarının yararı bulunmayan şeyleri yapmaya muktedir değildir. Bu, O'nun dünya hayatıyla ilgili kudretinin durumudur. Ahiret hayatıyla ilgili olaraksa şöyle demiştir: Ahirette cennet ehlinin mükâfatlarını arttırıp eksiltemeyeceği gibi cehennem ehlinin azabını arttırmaya veya eksiltmeye de kâdir değildir. Onun görüşüne de Allah Teâlâ'nın fiillerinde bağımlı ve mecbûr olması söz konusudur. Oysa hakîkî anlamda Kâdir olan, herhangi bir fiili yapma veya terketme noktasında seçme hakkına sahip olandır. O, bu anlamdaki sorulara şöyle cevap vermiştir: Kudret konusunda beni bağladığınız husus, sizi de fiil konusunda bağlamaktadır. Size göre Allah'ın bazı fiilleri yapması –buna muktedirken- imkânsızdır. Bu durumda aramızda fark kalmamaktadır. en-Nazzâm bu görüşünü kadîm filozoflardan almıştır. Onlara göre cömert biri, yapmayacağı bir şeyi biriktirmeyecektir. Onun varettiği ve ortaya koyduğu şey, onun muktedir olduğu şeydir. Herhangi bir şeyin yarattığından daha güzel ve daha yararlı olduğunu bilir ve o şey kudreti dahilinde olursa tereddütsüz onu yapar.

b. *İkinci Mesele:* Allah Teâlâ, hakikat üzere irâde ile tavsif edilmez. Kendi fiillerinde şer'î anlamda irâde ile tavsif edildiğinde, sözkonusu fiilleri ilmi istikametinde yarattığı anlaşılır. Kulların fiilleriyle ilgili tavsif edildiğinde ise, bunları emrettiği ve yasakladığı anlaşılır. el-Ka'bî irâde konusunda bu görüşe tâbi olmuştur.

c. *Üçüncü Mesele:* en-Nazzâm der ki: Kulların fiilleri, hareketlerden ibarettir. Sükûn ise bir dayanma (i'timâd) hareketidir. İlim ve irade ise nefsin hareketleridir. Onun bu hareketten murâdı, intikâl hareketi olmayıp muhtemelen değişme hareketinin mebdeidir. Bu konuda da keyfiyet, kemmiyet, konum (vaz'), yer (eyne) ve zaman (metâ) vd.kategorilerdeki hareketlerin isbâtına dair filozofların sözlerinden etkilenmiştir.

d. *Dördüncü Mesele:* en-Nazzâm'a göre insan, hakikî anlamda nefs ve ruhtur. Beden ise, ruhun aleti ve kalıbıdır. Bu görüşü filozoflardan iktibâs etmiş, onlar arasında da tabîiyyûna meylederek şöyle demiştir: Ruh, latîf bir cisimdir. Onun bedendeki durumu, gül yaprağındaki gülsuyuna, sütteki tereyağına ve susamdaki tahine benzer. Ruh konusunda en-Nazzâm şöyle demiştir: Ruhun bir kuvveti, kudreti, hayatı ve dilemesi vardır. O, kendiyle güç yetirendir. Güç yetirme (istitâ'at) fiilden önce gelir.

e. *Beşinci Mesele:* el-Ka'bî'nin ifadesine göre en-Nazzâm'a göre kudreti aşan her fiil, Allah Teâlâ'dan olup gereğini O yaratır. Meselâ Allah Teâlâ taşı öyle bir şekilde yaratmıştır ki yukarı fırlattığında taş yükselir. Fırlatma gücü zirvesine ulaştığında taş tekrar geri döner. en-Nazzâm, gerek cevherler, gerekse cevherlerin hükümleri noktasında, diğer kelamcı ve filozoflara aykırı görüşlere sahiptir.

f. *Altıncı Mesele:* en-Nazzâm, bölünemeyen en küçük parça (Cüz'ün lâ yetecezzâ) fikrinin reddi noktasında filozoflara uygun görüş belirtmiş, 'tafra' (: sıçrayış) fikrini ihdâs etmiştir. Buna örnek olarak, bir kayanın bir tarafından diğer tarafına yürüyen karıncayı misâl vermiştir. Bu mesafeyi kateden karınca kendi boyutlarına göre sonsuzu katetmiş olmaktadır. Peki, kendisi sonsuz olmayan bir varlık sonsuzu nasıl katedebilir? en-Nazzâm bu sorunun cevabında şöyle demiştir: Karınca, yolun bir kısmını yürüyerek bir kısmını da tafra ile almıştır. Verdiği benzer bir örnek de şudur: Elli arşın derinliğinde bir kuyunun üstünde bulunan bir tahta düşünün. Tahtanın ortasından asılı bir kova bulunsun. Kova da elli arşın uzunluğunda bir halata bağlı olsun. Kova aşağı bırakılıp yukarı çekildiğinde yüz arşınlık bir mesafe katetmiş olmakta ve bunu elli arşınlık bir halatla yapmaktadır. Bu durumda mesafenin bir bölümü tafra ile alınmış olmaktadır. O, tafranın da bir mesafeye denk bir mesafe kat etmekten ibaret olduğunu farketmemiştir. Yürüme ile tafra arasındaki fark, zamanın hızlı veya yavaş geçmesine bağlıdır.

g. *Yedinci Mesele:* en-Nazzâm'a göre cevher, bir araya toplanan arazlardan mürekkeptir. O, renk, koku ve tatların cisim olduğu konusunda Hişâm b. el-Hakem'e tâbi olmuştur. Ama bazen cisimlerin araz, bazen de arazların cisim olduğuna hükmetmiştir.

h. *Sekizinci Mesele:* Ona göre Allah Teâlâ, insan, hayvan, maden ve bitki olsun bütün mahlûkâtı şu an bulundukları hâl üzere bir defada yaratmıştır. Adem'i (aleyhisselâm) evlatlarından önce yaratmamıştır. Ancak sonrakileri öncekilerde gizil bir güç olarak; "kumûn" halinde yaratmıştır. Öncelik ve sonralık gizlendiği yerden (mekâminden) zuhur etmesi itibarıyladır; yoksa hudusu ve vücudu itibarıyla değildir. O, bu görüşünü kumûn ve zuhûr ashabı olan filozoflardan almıştır. Filozoflar arasında en çok meylettiği, tabiatçı filozoflardır. İlâhiyatçı filozoflara fazla itibar etmemiştir.

i. *Dokuzuncu Mesele:* Nazzâm'a göre Kur'ân-ı Kerîm'in mu'ciz olan tarafı, geçmiş ve geleceğe yönelik verdiği haberlerle birlikte, Allah Teâlâ'nın Arapları ona karşı çıkmaya yönelmekten alıkoyması ve ona karşı muaraza etme güçlerin almasıdır. Eğer onları serbest bıraksaydı, fesâhat, belâğat ve nazm bakımından onun bir suresinin benzerini yazabilirlerdi.

j. *Onuncu Mesele:* Nazzâm'a göre İcmâ ve Kıyâs şeriatta hüccet olarak kabul edilmez. Hüccet olan, ancak masum imamın görüşüdür.

k. *Onbirinci Mesele:* Rafizî düşünceye yatkınlığıdır. Sahâbenin büyükleri hakkında akıl almaz sözler söylemiştir. Ona göre imâmet ancak açık nass ve tayin ile belirlenebilir. Ali'nin (radıyallahu anh) imâmeti de bizzat Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) nassı ile sâbit olmuş, ama Ömer (radıyallahu anh) bunu gizlemiştir. Sakîfe Günü Ebu Bekir'e (radıyallahu anh) ilk biat eden de odur. Hudeybiye Günü şüpheye kapılan da odur. Nitekim Allah Resûlü'ne (sallallâhu aleyhi ve sellem) "Biz hak üzere, onlar bâtıl üzere değiller mi?" diye sormuş, O da, "Evet" buyurmuştu. Bunun üzerine Ömer (radıyallahu anh) "Dinimizle ilgili bir hususta nasıl alçalmayı kabul ederiz?" demiş, Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) de, "Bu, dinde şüphe ve tereddüttür" buyurmuştu. (Buhârî, Cihad, 22, Cizye, 18; Müslîm, Cihad, 94, Müsned, 3/486) En-Nazzâm iftiralarında daha da ileri giderek şunu iddia etmiştir: Ömer (radıyallahu anh) Biat günü Fâtıma'nın (radıyallahu anh) karnına öyle sert vurdu ki karnındaki bebeğini düşürmesine neden oldu. Bir yandan da şöyle bağırıyordu: "Evini içindekilerle birlikte yakın!" O anda evde Ali (radıyallahu anh), Fâtıma (radıyallahu anh), Hasan (radıyallahu anh) ve Hüseyin'den (radıyallahu anh) başkası yoktu. Yine ona göre Ömer (radıyallahu anh) Nasr b. el-Haccâc'ı Medine'den Basra'ya sürmüş, teravih namazını ihdas etmiş, hacda yapılan mut'a nikahını yasaklamış, valileri sürmüştü. Bütün bunlar iftiradır.

en-Nazzâm, Osman (radıyallahu anh) hakkında da ağır sözler söylemiştir. Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) tarafından kovulmuş olan el-Hakem b. Ümeyye'nin Medine'ye dönmesine izin vermesi, Ebu Zerr'i (radıyallahu anh) Rebeze'ye sürmesi, çok ahlaksız biri olan el-Velîd b. Ukbe'yi Kûfe valisi yapması, Muaviye'yi Şam, Abdullah b. Âmir'i Basra valisi yapması, Mervân b. el-Hakem'i kızıyla evlendirmesi, mushaf getirmesi için Abdullah b. Mesud'a vurması ve benzeri birçok hususu onun aleyhinde zikretmiştir.

Bu iki büyük sahâbe ile kalmayan en-Nazzâm, Ali (radıyallahu anh) ve Abdullah b. Mesud'u (radıyallahu anh) da eleştirmiştir. Örneğin şu rivâyette Abdullah b. Mesud'u (radıyallahu anh) yalanlamıştır: "Said, annesinin karnında said olan, şaki ise annesinin karnında şaki olandır." Ayın yarılması, cinlerin sineğe benzetilmesi gibi rivayetlerde de onun yalan söylediğini iddia etmiştir. en-Nazzâm cinleri kökten inkâr etmiştir. Bunlar, sahabe-i güzîne yönelik ağır sözleri ve iftiralarından sadece bazılarıdır.

l. *Onikinci Mesele:* en-Nazzâm'a göre akıllı, ergen, düşünme ve istidlâl gücüne sahip kimsenin şeriat inmezden önce de düşünme ve istidlâl ile Allah Teâlâ'yı bilmesi vâciptir. Ona göre insan aklı, insanın bütün fiillerinde hasen ve kabîhi belirleyebilir. en-Nazzâm şöyle demiştir: İnsanın içinde iki ses vardır. Bunlardan biri yapmayı, diğeri ise yapmamayı emreder. İnsanın seçim hürriyetinin gereği de budur.

m. *Onüçüncü Mesele:* Va'd ve vaîd konusunda da söz söylemiştir. Gümüşte iki yüz dirhem, altında yirmi miskal olan nisap miktarının aşağısında bir malı çalan veya haksız yere alan kimse fâsık sayılmaz. Diğer zekât kıstasları için de durum böyledir. Ahiret hayatıyla ilgili olarak çocuklar üzerindeki lütfun, hayvanlar üzerindeki gibi olduğunu söylemiştir.

El-Esvârî (Ö. H. 240), hemen bütün görüşlerinde en-Nazzâm'a tâbi olmuş ve daha ileri giderek şöyle demiştir: Allah Teâlâ, yapmayacağını bildiği ve yapmayacağını haber verdiği bir şeye muktedir olmakla vasfedilemez. Oysa insan buna muktedirdir. Çünkü kulun kudreti, zıtlar için de geçerlidir. Zıtlardan sadece birinin vûcuda geleceği önceden bilinir. Oysa Allah Teâlâ'nın Ebu Leheb'in ateşe atılacağını bildirmesine rağmen ona yönelik hitâp bâki kalmaktadır.

Ebu Ca'fer el-İskâfî (Ö. H. 240) ve arkadaşları da en-Nazzâm'la aynı

görüşleri paylaşmış, ilâve olarak şunu söylemişlerdir: Allah Teâlâ'nın akıl sahiplerine zulmetme kudreti yoktur. O, sadece çocuklar ve delilere zulmetme kudreti ile vasfedilebilir.

Ca'fer b. Mübeşşir ve Ca'fer b. Harb de en-Nazzâm'la aynı görüşleri paylaşmış, ancak bazı ilâvelerde bulunmuşlardır. Ca'fer b. Mübeşşir şöyle demiştir: İslâm ümmetinin fâsıkları arasında zındıklar ve Mecûsîlerden çok daha kötü olanlar vardır. Yine ona göre sahâbe-i kirâmın şarap içene uygulanan had cezası üzerindeki icmâları hatadır. Çünkü had cezalarında asıl olan nass ve tevkîftir. Ona göre tek bir daneyi çalan dahi fâsıktır ve imandan sıyrılmıştır.

Muhammed b. Şebîb, Ebu Şemr ve Musa b. İmrân da en-Nazzâm'ın taraftarlarıdır. Ancak va'îd ve el-menzile beyne'l-menzileteyn meselelerinde ona karşı çıkarak şöyle demişlerdir: Büyük günah işleyen kimse (mürtekib-i kebîre) sırf bu günahı işlemesiyle imandan çıkar. İbn Mübeşşir va'îd konusunda şöyle demiştir: Cehennemde ebedî kalış ve azabı hakediş şeriat gelmeden önce de bilinir. Diğer arkadaşları ise buna karşı çıkarak, cehennemde ebedî kalışın ancak şeriatle bilinebileceğini söylemişlerdir.

el-Fadl el-Hadsî ve Ahmed b. Hâıt da en-Nazzâm'ın taraftarlarındandır. er-Râvendî dedi ki: O ikisi, mahlukâtın iki yaratıcısı olduğunu iddia ediyorlardı. Bunlardan biri kadîm olan Allah Teâlâ, diğeri ise muhdes olan Mesih İsa'dır. Bunu da şu ayete dayandırmışlardır: "Topraktan kuş şeklinde canlı yaratırdın." (Mâide, 5/109) Ancak el-Ka'bî, el-Hadsî hakkındaki hüsnüzannından dolayı er-Râvendî'nin bu ifadesini yalanlamıştır.

4. HÂBITİYYE VE HADSİYYE:

Hâbıtiyye, Ahmed b. Hâbıt'ın (Ö. H. 232) taraftarlarından oluşan bir fırkadır. Hadsiyye de el-Fadl el-Hadsî'nin (Ö. H. 257) taraftarlarından oluşan bir fırkadır. Her ikisi de en-Nazzâm'ın taraftarlarındandı ve onun gibi klasik filozofların eserlerini incelemişlerdi. Bu ikisi, en-Nazzâm'ın mezhebinde üç bidat daha çıkarmışlardır:

a. *Birinci Bidat:* Hıristiyanlara uyarak Mesîh İsa (aleyhisselâm) hakkındaki ilahlık iddialarından birini isbât etmişlerdir. Bu iddia, Hesap Günü Mesîh İsa'nın (aleyhisselâm) da insanları sorguya çekeceğidir. Bu iddianın dayanağı

şu ayet-i kerimedir: "Rabbin ve melekler saf saf geldiler." (Fecr, 89/22) Onlara göre buluttan gölgeler içinde gelecek olan odur "Yahut Rabbin gelsin" (Bakara, 2/209) ayetinde murat edilen de odur. Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) "Muhakkak ki Allah Adem'i Rahman sûretinde yarattı" (Heysemî, Mecmau'z-Zevaid, 8/198; Taberânî, Mucemu'l-Kebîr, 12/430; Dârekutni, Sıfât, 1/37) buyruğunda kasdedilen de odur. "Cebbâr ayaklarını cehenneme koyar" (Ali el-Müttakî, Kenzu'l-Ummâl, 1/408; Kurtubî, el-Câmî, 16/44, 17/19) hadisinde murat edilen de odur. Ahmed b. Hâbıt, Mesîh'in (aleyhisselâm) cismânî bir bedene büründüğünü ve Hıristiyanların iddia ettikleri gibi cesede dönüşmüş kadîm kelime olduğunu ileri sürmüştür.

b. *İkinci Bidat:* Tenâsuh iddiasıdır. Bu ikisi, Allah Teâlâ'nın insanları bugün bulundukları dünya yurdu dışında bir yurtta sağlıklı, sağlam, akıllı ve ergen olarak yarattığını iddia ederler. Onları da Allah'ı bilme ve tanıma melekesiyle yarattığını ve üzerlerine nimetler yağdırdığını ileri sürerler. Onlara göre Allah Teâlâ'nın ilk yarattığının akıllı, düşünebilir ve ibret alabilir bir varlık olması şarttır. Nimetlerine şükretme mükellefiyeti de onlarla başlamıştır. Yarattıklarının bir bölümü bütün emirlerinde O'na itaat ederken, bazıları bütün emirlerine karşı çıkmıştır. Bazıları ise, emirlerinin bir kısmına itaat edip bir kısmına karşı çıkmıştır. Allah Teâlâ emirlerinin tamamına itaat edenleri, ilk yarattığı nimet yurdunda bâki kılmış, emirlerinin tamamına karşı çıkanları azap yurdu olan cehenneme atmıştır. Emirlerinden bir kısmına itaat edip bir kısmına karşı çıkanları ise, cennetten çıkararak dünyaya indirmiş ve onlara mevcut ağır bedenleri giydirmiştir. Onları zorluklar, sıkıntılar, darlıklar, acılar, bolluk, huzur ve türlü lezzetlerle imtihan etmiştir. Bütün insanları ve hayvanları, günahları miktarınca türlü sûretlere büründürmüştür. İsyanı az, tâatı fazla olanlar, sûret bakımından daha güzel, elem bakımından daha şanslı iken, isyanı fazla tâatı az olanlar sûret bakımından daha çirkin ve elem bakımından daha ağırdırlar. Dünyaya gelen canlılarda tekrar tekrar gelme, her defasında farklı bir surette yaratılma söz konusudur. İsyân ve tâatları sürdükçe de böyle olmaya devam etmektedir. Bütün bunlar tenâsuh fikrinin ta kendisidir.

Bu ikisinin yaşadığı dönemde Mu'tezile'nin reisi, onlar gibi en-Nazzâm'ın öğrencisi olan Ahmed b. Eyyub b. Mânûs idi. Tenâsuh konu-

sunda o da Ahmed b. Hâbıt ile aynı fikirleri savunur, mahlûkâtın bir defada yaratılmış olduğunu iddia ederdi. Ancak ondan farklı olarak şunu söylerdi: Hayvânîliğe dönüşüldüğü zaman kişinin üzerindeki mükellefiyetler kalkar. Böylece iki dönüş, âhiret âlemine olur.

Bu ikisine göre dâr (yurt) sayısı beştir:

Mükâfat için iki dâr mevcuttur. Birinde yeme-içme, eşler, bahçeler (cennetler) ve nehirler vardır. İkinci dâr ise birincinin üstünde olup yeme-içme ve eşler yoktur. Buradaki lezzetler tamamıyla gayr-i cismânî ve rûhânî olup, huzur ve sükûndan ibarettir.

Üçüncü dâr, mutlak azabın bulunduğu dâr olup cehennem ateşinden oluşur. Burada dereceler olmayıp herkes aynı düzeyde azap görür.

Dördüncü dâr, insanoğlunun dünya yurduna indirilmeden önce ilk yaratıldıkları yurttur. Bu dâra cennet-i ûlâ yani ilk cennet denir.

Beşinci dâr, imtihan yurdu olup insanoğlunun ilk cennette işledikleri hatadan dolayı indirildikleri dünyadır.

Bu yaratma ve tekrar tekrar can verme hayır ve şerden oluşan iki kefe doluncaya kadar sürer. Hayır kefesi dolarsa kişinin bütün amelleri tâathaline geldiği gibi itaat sahibi kişide mutlak iyi haline gelerek cennete nakledilir. Bu, göz açıp kapaması kadar kısa bir sürede olur. Çünkü onu geciktirmek zulümdür. Nitekim hadiste şöyle buyrulmaktadır: “İşçinin ücretini alınteri kurumadan verin.” (İbn Mâce, Ruhûn, 4; Ebu Yâlâ, Müsned, 12/34; Beyhakî, Sünen, 6/121)

Şer kefesi dolduğunda ise kişinin bütün amelleri masiyete dönüşür masiyet sahibide mutlak kötü olup derhal cehenneme atılır. Bu da göz açıp kapama kadar kısa bir anda olur. Bu da Allah Teâlâ’nın şu buyruğunun gereğidir: “Ecelleri geldiği zaman ne bir saat ileri alınır, ne de ertelenirler.” (A’râf, 7/33; Nahl, 16/60)

c. *Üçüncü Bidat:* Allah Teâlâ’nın görülmesiyle (ru’yetullâh) ilgili bütün nasları tevil etmişlerdir. Örneğin Allah Resûlü’nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) “Rabbinizi dolunay halindeki ay gibi göreceksiniz. O’nu görmede zorluk çekmeyeceksiniz.” (Dârekutnî, Ru’yetullah, 1/89, 90, 91, 93, 95, 100) hadisi de tevil ettikleri naslar arasındadır. Her ikisine göre de görülecek şey, ilk yaratılan Akl-i Evvel’dir. Mevcûdât üzerine saçılan sûretlerin kaynağı da bu Akl-ı Fa’âl’dır. Allah Resûlü’nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) şu hadisinde kasdedilen

de odur: "Allah Teâlâ'nın ilk yarattığı varlık akıldır. Ona 'Gel!' buyurduğunda gelmiş, 'Dön!' dediğinde dönmüş ve şöyle buyurmuştur: 'İzzetim ve Celâlim hakkı için, senden daha güzel bir varlık yaratmadım. Seninle izzet ve seninle zillet veririm; seninle ihsan eder, seninle menederim.'" (Aclûnî, Keşfu'l-Hafa, 1/274, 307; Münâvî, Feyzu'l-Kadîr, 4/510; İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, 6/289) Kıyamet günü ortaya çıkacak olan da bu akıldır. O gün Akl-ı Faal ile sûretlerini ona borçlu olanların arasındaki perde kaldırılacak ve onu ondördündeki ay gibi göreceklerdir. Aklı Yaratan ise asla görülmeyecektir. İlk yaratan ancak kendine benzetilebilir.

İbni Hâbıt şöyle demiştir: Canlılardan her tür bir ümmet gibidir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Yeryüzünde giden hiçbir canlı, kanatlarıyla uçan hiçbir kuş yoktur ki sizler gibi ümmetler olmasınlar." (En'âm/37) Her ümmetin de kendi türünden bir peygamberi olmuştur: "Hiçbir ümmet yoktur ki uyarıcı gelmiş olmasın!" (Fâtır/23)

Bu ikisinin tenâsuh meselesinde izledikleri başka bir yol da tenâsuhcular, filozoflar ve Mu'tezile'nin görüşlerinin karışımı gibi görünmektedir.

5. BİŞRİYYE:

Bişr b. el-Mutemir (Ö. H. 226) taraftarlarınca kurulmuş bir fırkadır. Bişr, Mu'tezile âlimlerinin en üstünlerindendi. "Tevellüd" (: kendiliğinden oluşum) fikrini ilk ortaya atan ve bu fikirde aşırıya giden biriydi. Mu'tezile'nin diğer mensuplarından altı meselede ayrılmıştı:

a. *Birinci Mesele:* Ona göre renk, tat, koku ve idrâk ile bilinen şeylerin hepsi sem' kaynaklıdır. Ru'yetin sebepleri onun fiilinin etkisiyle olduğuna göre ru'yetin de kulun fiilinin etkisiyle tevellüd etmesi caizdir. Bişr bu görüşü, tabiatçı filozoflardan iktibâs etmiştir. Ancak filozoflar, tevellüd edenle, kudreti icrâ eden arasında ayrım yapmışlardır. Kudret, onlara göre kelamcılardan farklı bir yapıdadır. Fiilin ve fiilden etkilenmenin kuvvetleri, kelamcıların isbât ettiklerinden farklı biçimde tezâhür etmektedir.

b. *İkinci Mesele:* Bişr'e göre istitâ'at bedenin sıhhat ve esenliği, organların sağlıklı oluşudur. Kendisi bu bağlamda şöyle demiştir: Bence kul ne birinci, ne de ikinci durumda istitâ'at ile fiilde bulunmaz. Aksine insan bir fiilde bulunduğu zaman bu fiil ancak ikinci durumda vâki olur.

c. Üçüncü Mesele: Allah Teâlâ akıl bâliğ olmamış çocuğa azap etmeye Kâdir'dir. Ona azap etmesi halinde ise zâlim olur. Ama o, Allah Teâlâ hakkında böyle konuşmayı doğru bulmaz. Bu noktada yapılması gereken, 'eğer o çocuğa azap etseydi, o çocuk akıl bâliğ ve günahkâr olup bu azabı hak etmiş olurdu', demektir. Bu ifadede ise çelişki vardır.

d. *Dördüncü Mesele:* el-Ka'bî'nin anlattıkları ışığında Bişr'e göre Allah Teâlâ'nın irade buyurması, O'nun fiillerinden olup iki vecih üzeredir: Bir vechi sıfat-ı zât, bir vechi ise sıfat-ı fiildir. Sıfat-ı Zât vechi şudur: Allah Teâlâ her zaman kendi fiillerini ve kullarının tâat ve ibadetlerini murat edicidir. Çünkü O, Hakîm'dir. Hakîm olanın salâhı ve hayrı bile bile onu murat etmemesi caiz değildir. Sıfat-ı fiil vechi ise şudur: Allah Teâlâ bu sıfatla, ihdâs etme halinde kendi fiilini irâde buyurursa bu durum, O'nun bu fiilini yaratmasıdır. Ve o da mahlukun yaratılmasından öncedir. Çünkü varlık sebebi bir başka şey olan bir varlığın, o şeyle beraber var olması mümkün değildir. Allah Teâlâ kullarının fiilini murat ederse, o onunladır.

e. *Beşinci Mesele:* Bişr der ki: Allah Teâlâ'nın öyle bir lütfu vardır ki, eğer onu izhâr etmiş olsaydı, yeryüzünde yaşayanların hepsi imana gelir ve mükâfatı hakederlerdi. Allah Teâlâ'nın bu lütfunu kulları üzerine indirmesi vâcip değildir. Kullarının yararına olan şeyleri gözetmek de O'na vâcip değildir. O'nun üzerine vâcip olan, kullarına kudret ve istitâ'at nasip etmek, davet ve risâlet yoluyla yanlışları ortadan kaldırmaktır. Şeriat gelmezden önce de, düşünen biri fikir ve istidlâl vâsıtasıyla Allah Teâlâ'yı bilebilir. Kul, fiilinde hür olduğu zaman, içindeki iki sese ihtiyaç duymaz. Çünkü bu iki ses, Allah Teâlâ kaynaklı değil şeytan kaynaklıdır. İlk fikir sahibinin önünde şeytanın şüphe fısıltısı söz konusu değildir. Eğer şeytan, ilk düşünenden önce kuşku verseydi kalbe, onunla ilgili hüküm şeytan hakkındaki hüküm gibi olurdu.

f. *Altıncı Mesele:* Ona göre bir kimse büyük günah işlediğinde tövbe ederse, tövbesi kabul edilir. O günahı tekrar işlerse, ilkinin cezasını da hak etmiş olur. Ona göre büyük günahtan dolayı edilen tövbenin kabulü, tekrar işlememe şartına bağlıdır.

6. MUAMMERİYYE:

Mu'tezile'nin altıncı ana kolu olan bu fırka, Muammer b. Abbâd es-Sülemî (Ö. H. 220) tarafından kurulmuştur. Muammer b. Abbâd, Mu'tezile bilginlerinin en büyüklerindendir. Sıfatları ve kaderi, hayrın ve şerrin Allah'tan olduğunu, bunları benimsemekle kişinin tekfîr ve tadlîl (dalâlet nispet etmek) edilmesini reddetmiştir. Bazı görüşleriyle diğer Mu'tezile bilginlerinden ayrılmıştır.

Bu görüşlerden biri şudur: Ona göre Allah Teâlâ cisimlerden başka bir şey yaratmamıştır. Arazlar, bu cisimler tarafından icat edilmiştir. Bu ya ateşin yakmayı, güneşin ısıyı, ayın renkleri meydana getirmesi gibi tabiî olur veya canlının hareket ve sükûnu, birleşme ve ayrılmayı oluşturması gibi ihtiyârî olur. Cismin ortaya çıkış (hudûs) ve yokoluşunu (fenâ) iki araz olarak görmesi tuhaftır. Bunların, cisimlerin eseri olduğunu nasıl söyleyebilir? Allah Teâlâ arazları ihdâs etmediyse cismi ve onun yokoluşunu niçin ihdas etmiş olsun? Hudûs araz olduğu için buradan Allah Teâlâ'nın esas olarak hiçbir fiilinin bulunmaması sonucu çıkar. Onun bu görüşünün çelişkisi şöyle ortaya çıkar (ilzam): Allah Teâlâ'nın kelâmı ya araz veya cisimdir. Araz olduğunu söylerse Allah Teâlâ tarafından ihdâs edilmiş demektir. Çünkü esasında mütekellim, kelam fiilini gerçekleştirene denir ya da Allah Teâlâ'nın araz olması bakımından herhangi bir kelamı olmaması gerekir. Eğer O'nun cisim olduğunu söylerse, bu onun daha önce, cismin bir mahalde ihdâs edildiğine ilişkin görüşünü geçersiz kılar. Çünkü cisim, başka bir cisimle kâim olmaz. Böylelikle ezelî sıfatların varlığı fikrine katılmadığı ve arazların yaratılmış olduklarını reddettiği takdirde, onun mezhebine göre Allah Teâlâ'nın konuştuğu bir kelâmı olmamış olur. O'nun kelâmı olmadığında ise O emreden ve yasaklayan olmaz. Bunlar olmadığında da şeriat olmaz. Görüldüğü gibi Bişr'in bu görüşü büyük bir çelişkiyle sonuçlanmaktadır.

Bir diğer görüşü şudur: Her türdeki araz sonsuz sayıdadır. Bir mahalde kâim olan her araz, onun kıyâmını gerektiren bir mâna sebebiyle kâim olur. Bu ise teselsüle yol açar. Bu meseledeki görüşlerinden dolayı o ve arkadaşları Ashab-ı Meânî olarak anılmışlardır. O, bu görüşüne ilâveten şöyle demiştir: Hareketin sükûna karşı oluşu zâtı itibarıyla değil bu duru-

şu gerektiren bir mâna sebebiyledir. Misallerin farklılık ve benzerliği, zıdların çelişmesi de aynı şekilde bir mâna sebebiyledir.

El-Ka'bî'nin anlattığına göre Muammer, Allah Teâlâ'nın irâdesi konusunda şu görüşe sahiptir: O'ndan herhangi bir şey için sâdır olan irâde, Allah Teâlâ'nın Zâtı veya başka bir şeyi yaratması, emri, ihbârı ve hükmü değildir. O, bununla bilinmeyen meçhul bir hususa işaret etmektedir. Ona göre, insan için irâde dışında hiçbir fiil söz konusu değildir. Bizzat yapma (mübâşeret) veya neden olma (tevlîd) türünden her fiil bu kapsama girer. Kıyâm, ku'ûd, hareket ve sükûn türünden bütün teklîfî fiilleri irâdeye dayanır. Bu fiiller, mübâşeret veya tevlîd yoluyla gerçekleşmemiştir. Bu, çok şaşırtıcı bir görüştür. Ancak Bişr bunu mezhebinin insanın hakikatiyle ilgili görüşüne dayandırmaya çalışmıştır. Ona göre insan, öyle bir mâna veya cevherdir ki bu bedenden bağımsızdır. İnsan, âlim, kâdir, tercih ve hikmet sahibidir, ne hareketli. Ne sâkin, ne oluşmuş, ne bir yeri kaplamış, ne gören, ne dokunan, ne hisseden, ne elle yoklayan veya belli bir mekâna hulûl eden değildir. Hiçbir mekân onu kuşatamadığı gibi, hiçbir zaman onu sınırlayamaz. O, içinde yaşadığı cesedin müdebbiridir. Bedenle ilişkisi tedbîr ve tasarruftan ibarettir. Muammer bu görüşü filozoflardan iktibâs etmiştir. Bilindiği üzere filozoflara göre insan kendiyle kâim bir cevherdir. Hiçbir mekân ve yerde bulunmayan bir özden ibarettir. Onlar aynı türden aklî varlıkların varlığını da iddi etmişlerdir. Mufârik akıllar bunlardandır. Muammer, filozofların görüşlerine uyarak nefsin fiilleri ile onun bulunduğu kalıbın yani bedenin fiilleri arasında ayrım yapmıştır. İlkine insan, ikincisine ise beden adını vermiştir. Ona göre nefsin fiili, sadece irâde etmektir. Nefs insandır. Buna göre insanın fiili de irâde olmaktadır. Bunun dışındaki bütün hareket, sükun ve dayanmalar ise bedenin fiilleridir.

Anlatılanlara bakıldığında Muammer'e göre Allah Teâlâ kıdem ile tavsif edilmez. Çünkü kıdem, belli bir zaman sürecine delâlet eder. Kıdem, belli bir zaman sürecini çağrıştırmaktadır. Allah Teâlâ'nın mevcûdiyeti ise zamanı aşkındır.

Ona göre yaratma (halk) yaratılmıştan (mahluk), ihdâs etme ihdas edilmişten (muhdes) farklıdır.

Ca'fer b. Harb, Muammer'in şu görüşünü nakletmiştir: Allah Te-

âlâ'nın kendi Zâtını bilmesi imkânsızdır. Zira bu, Âlim yani bilen ile Malûm yani bilinenin bir olmamasına yol açar. Allah Teâlâ'nın başkasını bilmesi de imkânsızdır. Mevcûd olması bakımından mevcûd üzerinde kudret sahibi olmasının imkânsızlığı gibi. İhtimal ki bu nakil doğru değildir. Hiçbir akıl sahibi, bu tür hezeyanlarda bulunmaz.

Muammer'in meylettiği filozoflara bir bakalım. Onlara göre Allah Teâlâ'nın ilmi, infi'âlî yani bilinene tâbi bir ilim değil fi'lî bir ilimdir. O, Fâil olması bakımından Âlim'dir. Fiili gerektiren O'nun ilmidir. O'nun mevcûd ile ilişkisi, hâdis olma anıyla sınırlıdır. Dolayısıyla yok olanla (ma'dûm) ilişkisinin yokluk (ademiyet) halinde de sürmesi imkânsızdır. O, ilim ve akıldır. Akıl, Âkil ve Ma'kûl olması aynı şeydir. Muammer şöyle demiştir: Allah Teâlâ Zâtı'nı bilir, denemez. Çünkü bu, âlim ile malûm arasında bir ayrışmaya neden olabilir. O, başkasını da bilemez. Çünkü başkasını bilmesi, bu bilginin başkasından hâsıl olması anlamına gelir. Bu durumda ya nakil sahih olmamalı, ya da bu tür bir anlama yorulmalıdır. Muammer'in taraftarlarından olmadığımız için bu sözü uygun bir şekilde yorumlayacak değiliz.

7. MÛZDÂRİYYE (veya MURDÂRİYYE):

İsa b. Sabîh'in taraftarlarınca kurulmuştur. Ebu Musa künyesi, el-Mûzdâr (veya el-Murdâr) ise lakabıydı. Bişr b. el-Mutemir'in öğrencilerinden olup ilmi ondan almıştır. Zühd ile bilinen bir zâttır. Öyle ki Mu'tezile'nin Râhibi olarak tanınmıştır. Mu'tezile'nin diğer fırkalarından şu meselelerde ayrılmıştır:

a. *Birinci Mesele:* Kudret konusundadır. Ona göre Allah Teâlâ yalan söylemeye ve zulmetmeye Kâdir'dir. Eğer yalan söyleseydi ve zulmedseydi yalancı ve zâlim ilah olurdu. Allah Teâlâ onun sarf ettiği sözlerden münezzehtir.

b. *İkinci Mesele:* Tevellüd hakkında hocasıyla aynı görüşte olup farklı olarak şu ilâvede bulunmuştur: Bir fiilin tevellüd bakımından iki fâilden sâdır olması caizdir.

c. *Üçüncü Mesele:* İnsanlar fesahat, nazm ve belağat bakımından Kur'ân'ın benzerini oluşturmaya kâdirdirler. Kur'ân'ın mahluk oluşu konusunda mübalağa eden Mûrdar, kıdemine inananları tekfir etmiştir. Ona göre bu iddiada bulunan kimse, iki kadîmin varlığını isbât etmiş

olur. Sultanın çevresinde bulunan, kısaca sultana yanaşanları da tekfîr etmiştir. Sultanın vâris ve mûris olamayacağını söylemiştir. Kulun amellerinin Allah Teâlâ tarafından yaratılmış olduğunu ve Allah'ın gözle görülebileceğini söyleyenleri de küfrle ithâm etmiştir. Tekfîrde o derece aşırıya gitmiştir ki onların 'Allah'tan başka ilah yoktur' demekle dahi kâfir olduklarını söylemiştir. İbrahim b. es-Sindî bir defasında dünya üstünde yaşayan insanların durumunu sorunca, tamamının kâfir olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine İbrahim ona dönerek, "Genişliği gökler ve yer kadar olan cennete sadece sen ve sana inanan üç kişi mi girecek?!" demiş. Bunun üzerine o mahcup olmuş ve cevap verememişti.

Ca'fer b. Harb es-Sekafî (Ö. H. 234) ve Ca'fer b. Mübeşşir el-Hemedânî (Ö. H. 236) (Caferân=İki Cafer) ondan ders almışlardır. Ebu Züfer ve Muhammed b. Süveyd de öğrencilerindendir. Ebu Ca'fer Muhammed b. Abdullah el-İskâfî, İsa b. el-Heysem ve Ca'fer b. Harb el-Eşecc gibi zâtlarla arkadaşlık etmiştir. el-Ka'bî, Ca'fer b. Harb ve Ca'fer Mübeşşir'in şöyle dediklerini nakletmiştir: Allah Teâlâ Kur'ân'ı Levh-i Mahfûz'da yaratmıştır. Onun oradan nakledilmesi caiz değildir. Çünkü bir şeyin aynı anda iki farklı yerde bulunması imkânsızdır. Bizim okuduğumuz Kur'ân, Levh-i Mahfûz'da ilk olarak kaydedilenin taklidinden ibarettir. Bu ise bizim fiilimiz ve yaratışımızdır.

O, Kur'an'la ilgili görüşler arasından bu görüşü tercih etmiştir.

Aklın hasen ve kabîhi belirlemesi konusunda ise şöyle demiştir: Akıl, Allah Teâlâ'nın şeriat gelmezden önce de bütün hüküm ve sıfatlarıyla bilinmesini vâcip görür. Eğer bunda kusur eder ve O'nu hakkıyla bilip şükretmezse ebedî azabı hakeder. Cehennemdeki ebedîlik de akılla vâcip görülen esaslardan biri olmuştur.

8. SÜMÂMİYYE:

Bu fırka Sümâme b. el-Eşres en-Numeyrî (Ö. H. 213) tarafından kurulmuştur. Din anlayışındaki basitlikle nefsânî isteklerdeki bayağılığı birleştirmiş biriydi. Ona göre büyük günah işleyen bir fâsık, tövbe etmeksizin ölürse ebedî cehenneme mahkum olurdu. Böyle biri hayatta iken de, iki mertebe arasında bir yerde olurdu. Bu şahıs, Mu'tezile bilginlerinden altı meselede ayrılmıştır:

a. *Birinci Mesele:* Tevellüd etmiş (kendiliğinden oluşmuş) fiillerin fâilleri yoktur. Onların fâil sebebe dayandırılmaları mümkün değildir. Çünkü bu durumda fiilin ölüye dayandırılması gerekebilmektedir. Örneğin bir kimse, başka birine ok atsa ve ok hedefe ulaşmadan kendisi ölse ve ok hedefine ulaşsa, bu durumda fiil ölüye isnât edilmiş olup Allah'a dayandırılması mümkün olmaz. Çünkü böyle bir durumda Allah Teâlâ'ya çirkin bir fiil isnadı sözkonusudur ki bu muhaldir. Sümâme bu meselede şaşkınlığa düşmüş ve tevellüd yoluyla oluşan fiillerin, fâili olmayan fiiller olduklarını söylemiştir.

b. *İkinci Mesele:* Ona göre kâfirler, müşrikler, zındıklar, dehrîler, Mecûsîler, Yahudiler ve Hıristiyanlar Kıyamet Günü toprak olup cennet ya da cehenneme girmezler. Hayvanlar ve müminlerin çocukları da böyledir.

c. *Üçüncü Mesele:* Ona göre istitâ'atın anlamı esenlik ve organların sıhhatidir. İstitâ'at fiilden önce gelir.

d. *Dördüncü Mesele:* Bilgi (marifet) araştırma ve düşünme sonucu ortaya çıkar (tevellüd eder). Bu şekilde tevellüd ederek ortaya çıkan diğer şeyler gibi o da fâili bulunmayan fiillerdendir.

e. *Beşinci Mesele:* Ona göre hüsn ve kubh akılla bilinir. Marifetullah (: Allah'ı bilmek, varlığına inanmak), şeriatın gelmesinden önce de vâciptir. Bu konuda mezhebinin görüşüyle mutabıktır. Fakat şu hususu kendisi ilâve etmiştir: Kâfirler arasında Yaratıcısını tanımayan kimse mazûr görülebilir. Bilgilerin tamamı zarûrîdir. Allah Teâlâ'yı bilmesi zarûrî olmayan bir kimse, bununla emrolunmuş da değildir. Böyle biri, diğer hayvanlar gibi ibret ve hizmet için yaratılmıştır.

f. *Altıncı Mesele:* İnsanın irâdeden başka bir fiili yoktur. Bunun dışındaki fiilleri de ihdâs edeni olmayan hadesten ibârettir. İbnu'r-Râvendî ondan şu ifadeyi nakletmiştir: Alem, Allah Teâlâ'nın yaratışı ile fiilidir. Onun bundan muradı, filozofların dedikleri gibi Allah Teâlâ'nın bizzât vâcip kılan olması, iradesi ile var eden olmamasıdır. Ama bu görüş, âlemin kıdemini gerektirmektedir. Çünkü gerektiren (mûcib), gerekenden (mûceb) ayrı düşünülemez.

Halife Memûn döneminde yaşayan Sümâme, onun katında itibarlı biriydi.

9. HİŞÂMİYYE:

Bu fırka, Hişâm b. Amr el-Fuvetî (Ö. H. 226) adında bir şahsın taraftarlarından oluşmuştur. Kader konusundaki aşırılığı, Mu'tezile'nin diğer mensuplarından daha fazladır. Kur'an'da bile geçmiş olsa fiillerin mutlak anlamda Allah Teâlâ'ya izâfe edilmesinden imtinâ ederdi.

Ona göre Allah Teâlâ müminlerin kalplerini kaynaştırmaz. Bilakis müminler kendi irâdeleriyle kaynaşırlar. Halbuki Kur'an'da şöyle buyrulmaktadır: "Onların kalplerini kaynaştıramadın. Ancak Allah onları kaynaştırdı." (Enfâl, 8/63)

Bir diğer örnek ise şudur: Allah Teâlâ imanı müminlere sevdirmez ve kalplerinde süslü göstermez. Halbuki Kur'ân'da şöyle buyrulmaktadır: "Size imanı sevdirdi ve onu kalplerinize süslü gösterdi." (Hucurât, 49/7) Mühürleme, mühür vurma, tıkama ve benzeri fiillerde çok daha katı davranmıştır. Bu anlamda ise şu ayetler vârit olmuştur: "Allah onların kalplerine ve kulaklarına mühür vurdu." (Bakara, 2/7); "Evet! İnkarlarına karşılık onların kalplerini mühürledi." (Nisâ, 4/155) Adamcağız ne kadar da yanlış bir inanca sahip! Kur'an lafızlarını ve açık nasları Allah Teâlâ'dan gelen vahiy olduğunu bile bile inkâr edebilmektedir. Aslında bu, kendi küfrünü açıkça ifadeden ibarettir. Veyahut da zâhirlerini Allah'a izâfe etmekten imtinâ etmiş ve tevillerini gerekli görmüştür. Taraftarları da aynı görüşleri benimsemişlerdir.

Hişam'ın bidatleri arasında şunları sıralayabiliriz:

a. Arazlarda, Allah Teâlâ'nın onları yarattığına dair delâlet söz konusu değildir. Allah Teâlâ'nın yaratıcılığına delâlet sadece cisimlerde söz konusudur. Bu da şaşılacak bir görüştür.

b. İhtilaf halinde ve fitnenin baş gösterdiği dönemlerde imâmet akdolmaz. İmâmetin sıhhatli bir şekilde akdolması için ittifak ve huzur ortamının bulunması gerekir. Onun taraftarlarından Ebu Bekir el-Esamm da aynı görüşü paylaşıyor ve şöyle diyordu: İmâmet, ancak bütün ümmetin icmâsı ile akdolur. Bu görüşün asıl hedefi, Ali'nin (radıyallahu anh) imâmetine dil uzatmaktır. Çünkü onun imâmeti, bütün sahâbenin ittifakıyla akdolmamış ve birçok bölgede ona muhâlefet eden gruplar olmuştur.

c. Cennet ve cehennem şu anda yaratılmış değildir. Çünkü şu an varolmalarında içleri boş olacağı için herhangi bir yarar ya da zarar söz konusu değildir. Mu'tezile, bu görüşü inanç esası olarak görmüştür. Ona göre iman, ölüm anı için geçerli olup bunu muvâfât fikri olarak isimlendirmek mümkündür. Bu meyanda şöyle demiştir: Kişi ömür boyunca Allah Teâlâ'ya itâatta bulunsa ama Allah Teâlâ, bu kişinin ömrünün son deminde işleyeceği bir büyük günahla bütün amellerini boşa çıkartacağını bilse, cenneti hakedemez. Bunun aksi de doğrudur. Mu'tezile'den Abbâd da onunla aynı görüşleri paylaşmıştır. Kendisi Allah Teâlâ'nın kâfiri yarattığını söylemekten imtinâ ederdi. Ona göre kâfir küfr demekti. Allah Teâlâ'nın küfrü yaratması mümkün değildi. Yine ona göre nübüvvet, yapılan amellerin karşılığıdır ve dünya durdukça bâki kalır. El-Eş'arî Abbâd'ın şu iddiada bulunduğunu anlatmıştır: Allah Teâlâ hakkında söz söylemeye devam eder veya etmez demek caiz değildir. el-İskâfî de ona uygun bir görüş belirterek 'Allah Teâlâ, Mütekellim (Kelam sahibi, konuşan) olarak isimlendirilmez' demiştir.

d. El-Fuvetî şöyle derdi: Eşya, varedilmeden önce yoktu ve eşya değildi. Onların eşya olarak anılması için varolup yokolmaları gerekir. Ancak o zaman eşya olarak adlandırılırlar. Bu görüşten hareketle Allah Teâlâ'nın eşyayı varolmadan önce de bildiği yönünde konuşmayı yasaklamıştır. Çünkü yok halindeki şeylere eşya demek mümkün değildir. Ona göre mezhebine muhalefet edenleri katletmek veya suikast yoluyla öldürmek caizdi. Kâfir hükmünde oldukları için malları gaspedilebilir, müsâdere edilebilirdi. Onların canları ve malları mübah görülürdü.

10. CÂHIZİYYE:

Bu fırka, Amr b. Bahr Ebu Osmân el-Câhız'ın taraftarlarınca oluşturulmuştur. Mu'tezile fırkasının fazilet erbâbı ve musannifleri arasında anılırdı. Filozofların kitaplarını yoğun biçimde tetkik etmiş ve kelâmî görüşlerini akıcı ve belîğ bir dil kullanarak yaymıştır. Halife Mutasım ve Mütevekkil devrinde yaşayan el-Câhız, Mu'tezile bilginlerinden çeşitli meselelerde ayrılmıştır:

a. *Birinci Mesele:* Ona göre bilgilerin tamamı zarûridir. Bunlardan her-

hangi biri kulların fiillerinden değildir. Kul açısından, iradeden başka bir kazanım (kesb) söz konusu değildir. Fiiller, Sümâme'nin dediği gibi tabii olarak meydana gelir. Öte yandan iradenin aslını ve onun arazların bir türü olduğunu inkâr ettiği de söylenmektedir. Yine o, 'insanın kendi fiilini irade etmesi, onu bilip ondan habersiz olmamasıdır' der. Başkasının fiilini irade etmesi ise, nefsin ona meyletmesidir. Yine ona göre cisimler, farklı tabiatlara sahiptir ve kendilerine özgü etkileri vardır. Bu görüşleri tabiatçı filozoflardan iktibâs etmiştir. Ona göre cisimlerin kendilerine özgü fiilleri vardır. Cevherlerin yokolmasının imkânsızlığını ileri sürmüştür. Ona göre arazlar değişken olup cevherlerin yokolması caiz değildir.

b. *İkinci Mesele:* el-Câhız'a göre cehennem ehli ateşte ebed kalmayıp zaman içinde ateş tabiatına dönüşürler. Ona göre cehennem ateşi, kendine gelecek olanları, girmelerine gerek kalmaksızın çeker. Sıfatların nefyi konusunda takip ettiği mezhep de filozofların mezhebidir. Kaderi isbât, hayır ve şerrin kuldan kaynaklanması hususlarında da Mu'tezile ile aynı fikirdedir. Ona göre Allah Teâlâ 'Mürîd' olarak vasfedilebilir. Çünkü O'nun, fiillerinden habersiz olması imkânsızdır. O'nun hakkında bilgisizlik ve zorlanma da caiz değildir.

c. *Üçüncü Mesele:* el-Câhız'a göre akıl sahibi bütün varlıklar kendilerini yaratanın Allah Teâlâ olduğunu ve peygambere ihtiyaç duyduklarını bilirler. Bu bilgileri, onlar aleyhinde hüccet olacaktır. Bundan sonra iki sınıfa ayrılırlar: a. Tevhidi bilenler, b. Tevhidi bilmeyenler. Bilmeyenler mâzurdur. Bilen içinse delil söz konusudur. İslâm dinini seçen kimse Allah Teâlâ'nın cisim ve sûret olmadığını, gözle görülemeyeceğini, adil olup zulmetmeyeceğini ve masiyetleri murad etmeyeceğini bilir ve bütün bunları içten bir iman ile ikrâr ederse gerçek bir müslüman olur. Bunları öğrenip bildikten sonra karşı çıkar ve inkâr eder, teşbîh ve cebr gibi fikirlerde ısrar ederse müşrik bir kâfir olur. Bunlar hakkında hiçbir düşüncesi olmaksızın Allah Teâlâ'yı Rabbi, Muhammed'i (sallallâhu aleyhi ve sellem) Peygamberi olarak gören ve inanan kimse ise, kınanmayacak bir mümindir. Onun için başka mükellefiyet de söz konusu değildir.

İbnü'r-Râvendî'nin anlattığına göre el-Câhız şöyle demiştir: Kur'ân'ın bir bedeni vardır. Kimi zaman insana, kimi zaman hayvana dönüşebilir.

O, arazları kökten inkâr etmiştir. Aynı şekilde Allah Teâlâ'nın sıfatlarını da inkâr etmiştir. el-Câhız'ın görüşleri, filozofların görüşleri ile aynıdır. Ama filozoflar arasında itibar ettikleri tabiatçılar olup ilahiyatçılar değildir.

11. HAYYÂTIYYE VE KA'BİYYE:

Ebu'l-Huseyn b. Ebu Amr el-Hayyât (8) adında bir şahsın taraftarlarının oluşturduğu bir fırkadır. Ebu'l-Huseyn, Ebu'l-Kâsım b. Muhammed el-Ka'bî'nin hocasıdır. Her ikisi de Mu'tezile'nin Bağdat ekolündendir. Ancak Hayyât, ma'dûmun şey olduğunu ispat etmekte mübalağa etmiştir. 'Şey' ise, bilinen ve hakkında haber verilen şeydir. Cevher ve araz, adem halindeyken de cevher ve arazdır. Bütün tür ve sınıfları bu şekilde mutlak hale getirmiştir. Bu meyanda şöyle demiştir: Halk, yokluk halinde de halktır. Buna göre geriye sadece vucûd sıfatı ya da vucûd ve hudûsu gerektiren sıfatlar kalmıştır. Varolmayan (ma'dûm) hakkında 'sübût' lafzını kullanmıştır. Allah Teâlâ'nın sıfatlarının reddi konusunda diğer Mu'tezile ile aynı fikirleri belirtmiştir. Kader, nakil ve akıl meselelerinde de benzer görüşlere sahiptir. Ancak el-Ka'bî hocasından bazı noktalarda ayrılmıştır:

Ona göre Allah Teâlâ'nın irâdesi Zâtı ile kâim olan bir sıfat olmadığı gibi, o bizâtihi Mürîd de değildir. Belli bir mahalde veya mahalsiz bir ortamda hudûs etmiş bir irâde yoktur. İrâdetullah yani Allah'ın irâdesinin anlamı, zorlanmaksızın ve zorlamaksızın Âlim ve Kâdir olmasıdır. Allah Teâlâ'nın kendi fiillerinde irâde sahibi olması, onları ilmi üzere yaratmasıdır. Kulların fiillerindeki irâdesi ise, onları emretmesi ve onlardan Râzı olmasıdır. Semî ve Basîr olması da buna râcidir. Yani O, işitilenleri ve görülenleri Bilen'dir. Ru'yet konusundaki görüşü diğer Mu'tezile bilginlerinin görüşüne benzer. Ancak diğerleri, Allah Teâlâ'nın Zâtı'nı ve görülebilir olanları gördüğünü söylerken bunun Âlim olması üzerine bir ziyâde olduğunu belirtmişlerdir. Oysa el-Ka'bî bunu inkâr ederek Zâtı'nı ve görülebilenleri görmesini, onları sadece bilmesi olarak kabul etmiştir.

12. CÜBBÂİYYE VE BEHŞEMİYYE:

Bu fırkalar, Ebu Ali Muhammed b. Abdulvehhab el-Cübbâî (Ö. H. 295) ve Ebu Hâşim Abdüsselâm (Ö. H. 321) adındaki oğlunun taraftar-

larınca tesis edilmiştir. Her ikisi de Mu'tezile'nin Basra ekolündendir. Diğer Mu'tezile bilginlerinden birçok meselede ayrılırken bazı meselelerde de birbirlerinden farklı düşünmüşlerdir.

a. Her ikisine göre de belli bir mahalde bulunmayan hâdis iradeler vardır, Allah Teâlâ, bunlarla mevsûf ve bunlarla irade eden (Mürîd)dir. O, Zâtı'nı tazîm etmek istediğinde bunu belli bir mahalde bulunmayan bir tazim ile yapar. Âlemin yokolmasını murâd ettiğinde de onu belli bir mahal de bulunmayan bir fenâ ile yok eder. Bu sıfatların en hususî nitelikleri de O'na râcidir; nitekim o da bir mahalde bulunmaksızın vardır. Araz olan veya araz hükmünde bulunan ve bir mahalli bulunmayan mevcudatı var kabul etmek; cevher olan veya cevher hükmünde bulunan ve bir mekanı olmayan mevcudatı var kabul etmek gibidir. Bu görüş daha ziyâde filozoflara yakındır. Çünkü onlar da mahal ve mekanda bulunmayan bir aklın varlığını kabul etmişlerdir. Küllî nefs ve mufârık akıllar da bunlara örnek gösterilmiştir.

b. Allah Teâlâ konuştuğu kelâmı bir mahalde yaratmıştır. Onlara göre kelâm, tek tek sesler ve dizili harflerden ibarettir. Konuşan (mütekellim) kelamı var eden kişidir; kelamın kendisiyle kâim olduğu kişi değil. Ancak el-Cübbâî şu görüşüyle diğerlerinden ayrılmıştır: Allah Teâlâ, Kur'ân'ın okunduğu her mahalde Zâtı'na ait bir kelâm ihdâs eder. Buna göre okuyanın okuduğu söz Allah'ın kelâmı olmadığı gibi dinlenen şey de Allah kelâmından değildir. Benimsediği bu imkânsız görüş akılla bilinmeyen ve işitilmeyen bir şeyi isbât etmek demektir; yani tek bir mahalde iki kelâmı isbât etmektir.

c. Her ikisine göre de Allah Teâlâ ahiret yurdunda gözle görünmez. Fiiller yaratma ve şekillendirme bakımından kulların eseridir. Hayır ve şer, tâat ve masiyet müstakil ve mutlak olarak onlara izâfe edilir. Onlara göre istitâ'at yani bir şeyi yapma gücü fiilden önce gelir. İstitâ'at, bünye ve uzuvların sağlığından ayrı bir güçtür. Hayat kendisiyle gerçekleştiği mânaların kâim olması için de bünye şart koşulmuştur. Her ikisine göre bilgi sahibi olma, nimet verene şükrânda bulunma, hüsn ve kubhu tanıma eylemleri aklî görevlerdir. Onlar aklî bir şeriat ortaya koymuş ve Nebevî şeriatı da aklın yol bulamayacağı, hakkında fikir yürütülemeyen, takdir

edilmiş belirli ahkâma ve zamanla kayıtlanmış ibadetlere indirgemişlerdir. Onlara göre akıl ve hikmetin gereği olarak Hakîm olan Allah Teâlâ'ya düşen, itâat ehlini ödüllendirip isyankârı cezalandırmaktır. Ancak bunlarla ilgili zamanlama ve sonsuzluk meselleri şeriatle bilinir.

d. el-Cübbâî ve oğluna göre iman, bir övgü niteliğidir. İman, birtakım iyi hasletlerden ibâret olan bir olgu olup herhangi bir şahısta bulunduğu zaman, o şahsın mümin olarak adlandırılmasını sağlar. Büyük günah işleyen biri hemen o anda fâsık olarak isimlendirilir. Böyle biri ne mümin, ne de kâfirdir. Tövbe etmeksizin ölürse sonsuz cehennemi haketmiş olur.

e. el-Cübbâî ve oğluna göre Allah Teâlâ, yapması halinde kullarının tâat ve tövbelerine vesile olacak türden hiçbir hayırlı işi ve onlara uygun (aslah) fiili esirgemez. Çünkü O, Kâdir, Âlim, Cömert ve Hakîm'dir. Verdiği bir şey O'nun hazinelerini eksiltmezken esirgeyip tutması da O'nu daha fazla zenginleştirmez. En uygun ve yararlı olanın (aslah), en lezzetli ve hoş olması gerekmez. Aksine âkıbet bakımından daha hayırlı olan, dünyada elemli ve istenmeyen olsa da ahiret için daha yerinde olandır. Bunu ilaç içmeye veya kan aldırmaya benzetebiliriz. Allah Teâlâ hakkında, kulu için yaptığından daha hayırlısına kâdir olduğu söylenemez. O'nun vazettiği emirlerin tamamı lütuftur. Aynı şekilde peygamberler gönderip şeriatler indirmesi, hükümler koyup doğru yolu hatırlatması kulları için mutlak lütuflardır.

f. Allah Teâlâ'nın sıfatları konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. el-Cübbâî'ye göre Allah Teâlâ Zâtıyla Âlim, Zâtıyla Kâdir ve Hayy'dır. Buradaki "Zâtıyla" ifadesi, O'nun âlim olmasının; bir ilim sıfatının veya onun âlim gerektirecek bir hâlin mevat olmasını icap ettirmediği anlamındadır. Ebu Hâşim'e göre ise Allah Teâlâ zâtıyla Mevcud bir zat olmasından başka malum bir sıfattan ibaret olan bir hâle sahip olmasıdır. Sıfat, tek başına olarak değil Zat ile birlikte bilinir. Ebu Hâşim, ne mevcûd, ne ma'dûm, ne malûm, ne de mechûl olmayan sıfatlardan ibâret hallerin (ahvâl) bulunduğunu kabul etmiştir. Yani bunlar kendiliklerinden değil Zât ile beraber bilinirler. O bu bağlamda şöyle demiştir: Akıl, bir şeyin mutlak olarak bilinmesi ile bir sıfat ile birlikte bilinmesi arasında zarûrî bir fark olduğunu idrâk eder. Buna göre, Zât'ı bilen birinin, O'nun Âlim oluşunu

bilmesi gerekmez. Aynı şekilde cevheri bilen kişinin, onun bir mahalde bulunduğunu ve arazı kabul ettiğini bilmesi de gerekmez. İnsanoğlu varlıkların herhangi bir meselede müşterek, başka bir meselede ise farklı olabildiklerini bilir. Ancak müşterek oldukları bir meselede farklı olmalarının söz konusu olmadığını da bilir. Bunlar hiçbir akıl sahibinin inkâr etmeyeceği aklî esaslar olup ne Zât'a ne de Zât'ın ardındaki arazlara râci değillerdir, çünkü bu son durum arazın araz ile kâim olmasını gerektirir. Bundan çıkan zarûrî sonuç ise onların sadece hallerden ibâret olmasıdır. Âlimin âlimliği, onun zâtiyetinin ardında bir sıfattan ibâret haldir. Yani ondan anlaşılan, zâtın kendisinden anlaşılandan farklıdır. Kâdir ve Hayy olması da böyledir. Ebu Hâşim Allah Teâlâ'nın söz konusu hallerini vâcip kılan başka bir hâli bulunduğunu söylemiştir. Babası ve halleri inkâr eden diğer bilginler bu görüşe muhalefet etmişlerdir. Müştereklik ve farklılık onlara göre lafızlara ve cins isimlerine râcidir. Ebu Hâşim'e muhalefet eden bu bilginler şöyle demişlerdir: Haller, hal olmaları itibarıyla müşterek, ama özellikler bakımından farklı olmazlar mı? İşte biz de aynı şeyi sıfatlar konusunda söyleriz. Aksi takdirde hal için hal isbât edilerek bir teselsüle yol açılır. Asıl itibarıyla bunlar ya mücerred lafızlara râcidirler; zira aslında birçok şeyin müşterek olabileceği bir şekilde vazedilmiştir, ancak mefhum bakımından Zât için sâbit olan bir sıfat veya mana olarak bircok şeyin müşterek olduğu bir özellik biçiminde görülemezler. Çünkü bu imkânsızdır- yahut da müştereklik ve farklılık hükümlerinden anlaşılan birtakım aklî vecih ve itibarlara râcidir. Söz konusu vecihlere örnek olarak nisbetleri, izâfeleri, uzaklık ve yakınlık gibi birçok hususu zikredebiliriz ki bütün bunların sıfat olmadıkları ittifakla sâbittir. Ebu'l-Hüseyin el-Basrî ve Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin tercih ettikleri görüş de budur. Onlar bu meseleden hareketle şu çıkarımda bulunmuşlardır ki ma'dûm (: yok) da bir şeydir. Mu'tezile'den bir topluluktan naklettiğimiz bu görüşe göre sübût sıfatlarından Mevcûd sıfatı dışında başka bir sıfat kalmaz. Buna göre de kudret, vücûd dışında başka eseri olmayan bir sıfata dönüşür. Halleri reddedenlere göre vücûd sıfatı mücerred bir lafızdan başka bir şeye dayanmaz. Halleri isbât edenlere göre ise o, ne varlık ne de yoklukla tavsif edilemeyen bir haldir. Görüldüğü gibi bu imkânsızdır, büyük bir çelişki-

dir. Halleri inkâr edenler arasında onu bir 'şey' olarak isbât eden ama cins isimleriyle adlandırmayanlar vardır. el-Cübbâî'ye göre Allah Teâlâ'nın en husûsî sıfatı kıdemdir. En husûsî olandaki müştereklik, en genel olanda da müştereklîği gerektirir. Bu düşüncedekiler müştereklik ve farklılığı nasıl isbât edebilirler? Genellik ve özellik bir gerçektir. Halleri inkâr eden birinin bunu dışlayabilmesi çok zor görünmektedir. Ebu Hâşim'e göre ise bu durumda sonu gelmeyen bir zincir söz konusu olur. Kıdemin hakikati araştırıldığında evveliyetin nefyine dayandığı görülür. Red ve nefyin Allah Teâlâ'nın en hususî sıfatı olması imkânsızdır.

Baba oğulun ihtilafa düştükleri başka bir mesele, Allah Teâlâ'nın Semî ve Basîr olmasıdır. el-Cübbâî der ki: O'nun Semî ve Basîr olması, diri ve her türlü hastalıktan uzak olması demektir.

Oğlu ve diğer takipcileri bu görüşte el-Cübbâî'ye muhalefet etmişlerdir. Oğluna göre Allah Teâlâ'nın Semî olması da Basîr olması da, O'nun halleridir. Basir olmasındaki hal, Âlim olmasındaki halden farklıdır. Çünkü bu iki kaziyye, mefhum, taalluk edilen hususlar ve neticeler birbirinden farklıdır.

Diğer takipçileri ise şöyle demişlerdir: O'nun Basîr olması görülen şeyleri idrâk etmesi, Semî olması da işitilen şeyleri müdrik olmasıdır. Baba oğul, lütufla ilgili bazı meselelerde de farklı düşünmüşlerdir. el-Cübbâî şöyle demiştir: Allah Teâlâ'nın lütfu sayesinde iman eden kimsenin sevabı, meşakkatinin azlığından dolayı daha az olacaktır. O'nun lütfu olmaksızın iman eden kimsenin sevabı ise meşakkatinin çokluğundan dolayı daha fazla olacaktır. Allah Teâlâ'nın ona lûtufla beraber teklifte bulunması, ve onunla lûtuf olmaksızın hiçbir şekilde taat işlemeyecek olduğu halinden malum olan kişiyi birbiriyle denk kılması, O'nun için münasip değildir. Şöyle der; eğer Allah Teâlâ lütfu olmaksızın teklifte bulunmuş olsaydı, derdini gidermeksizin halini ifsat etmiş olurdu.

Ebû Hâşim ise, bu meseleyle ilgili bazı konularda babasına karşı çıkmış ve şöyle demiştir: Allah Teâlâ için münasip olan, lütufta bulunmayıp en meşakkatli şekilde imanla mükellef kılmasıdır. Acıların başlangıçta birtakım günahlara karşılık olması konusunda da fikir ayrılığına düşmüşlerdir. el-Cübbâî şöyle demiştir: Acıların, birtakım günahlara

karşılık verilmesi caizdir. Sabi çocukların acıları böyledir. Oğlu ise şöyle demiştir: Bunun caiz olması, ancak karşılık ve ders çıkarma gerekçeleriyle mümkündür. el-Cübbâî'nin karşılıklar konusundaki görüşü iki boyutludur: İlkine göre Allah Teâlâ'nın birtakım karşılıklarla lütufta bulunması caizdir. Ancak Allah Teâlâ, daha önce yaşanmış bir acı olmaksızın bu karşılığın kula yarar getirmeyeceğini bilir. İkincisine göre bunun yerinde olmasının sebebi, karşılığın hakedilmiş olmasıdır. Lütuf ise hakedilmiş bir şey değildir. Onlara göre sevap lütuftan iki noktada ayrılır: a. Sevap verilen kimseyi nimetlerle tazîm edip yüceltmek. b. Sıfat olarak değil de miktar olarak lütuftan üstün tutulması.

Oğlu ise şöyle demiştir: Başlangıçta karşılık lütuf şeklinde olabilir; ancak kesintili olup sürekli değildir. el-Cübbâî ise şöyle demiştir: Allah Teâlâ zâlimden mazlûm lehine birtakım karşılıklar alarak bunları zulme uğrayana lutfedebilir. Bunun için zâlimin Allah Teâlâ'dan isteyebileceği karşılıkların bulunmaması gerekir.

Ebu Hâşim'e göre ise lütufta adalet olmaz. Çünkü lütufta bulunmak, Allah Teâlâ üzerine vâcip değildir. Her ikisi şöyle demişlerdir: Akıl ve şeriat ile mükellef kılınmayan kullar adına hiçbir şey Allah Teâlâ'ya vâcip olmaz.

Allah Teâlâ, kullarını kötülükten kaçınmakla ve akıllarına göre vacip yapmakla mükellef kılınca, bir yandan da çirkin fiili arzulama/güzel fiilden uzak durma hislerini yaratarak onlarda kötü ahlâk terkibi oluşturursa; işte bu durumda mükellefiyet için kullarının akıllarını kemâle erdirmesi, delilleri göstermesi, onları kudret ve istitâat sahibi yapması, araçları kullanabilecek duruma getirmesi vacip olur, ki böylece emrettiği hususlarda bütün zaaf ve illetler kalkmış olsun. Aynı şekilde kullarını, mükellef kıldığı hususlara can u gönülden koşar hâle getirmesi, yasakladığı çirkin fiillerden de nefret eder hâle getirmesi vaciptir Allah'a! Bu grubun vâcibiyet ve teklif mevzuunda saçma sapan ve uzun iddiaları vardır.

Mu'tezile'nin Bağdat ekolünün peygamberlik ve imâmet konularındaki görüşleri Basra ekolünden farklıdır. Bağdat ekolünde Râfızîlere olduğu gibi Hâricîlere meyledenler de çıkmıştır.

el-Cübbâî ve Ebu Hâşim imâmet (: devlet başkanlığı) konusunda Ehl-i Sünnet'le aynı düşünceyi paylaşırlar. İmâmet, her ikisine göre de

seçimle belirlenir. Sahâbenin derece bakımından sıralaması da imâmetteki sıralamaya göredir. Ancak onlar, sahâbenin ve diğer velîlerin kerâmetlerini inkâr ederler. Peygamberlerin büyük, küçük her tür günahtan masum oldukları konusunda mübalağa etmişlerdir. Öyle ki el-Cübbâî günaha niyet etmeyi dahi ancak tevil ile mümkün görmüştür.

Kâdı Abdülcebbâr gibi geç dönemde yaşamış Mu'tezile bilginleri Ebu Hâşim'in görüşünü benimsemişlerdir. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî bu konuda ona karşı çıkmış ve öncekilerin delillerini inceleyerek birçoğunun zaafını ve geçersizliğini ortaya koymuştur. Kendisi aşağıdaki meselelerde onlardan ayrılmıştır: Hâlin reddi, ma'dumun bir şey olarak görülmesinin reddi, renklerin araz oluşunun reddi. Aynı şekilde mevcûdâtın, özleri vasıtasıyla birbirinden ayrışması da onun fikirlerindendirki, bu görüş hâlin reddinin bir neticesidir. Sıfatları Allah Teâlâ'nın Zâtı ile Âlim, Kâdir ve Müdrik olmasına ircâ etmesi de onun Ebu Hâşim'den ayrıldığı bir görüştür. Eşyanın vukû bulmadan önce bilinmeyeceği konusunda Hişâm b. el-Hakem'in görüşüne yakın durmaktadır. Yapı olarak felsefî eğilimlidir. Ancak görüşleri Mu'tezile çevrelerinde revaç bulmuştur.

2. fasıl

CEBRİYYE

Cebr, fiili, kuldan tamamıyla nefyetme ve hakikaten Allah Teâlâ'ya isnâd etmektir. Cebriyye fırkası iki kısma ayrılır: a. Katıksız Cebriyye (Cebriyye-i hâlisa) b. Mutedil Cebriyye.

Katıksız Cebriyye fırkasına göre, kulun hiçbir fiili ve fiil kudreti söz konusu değildir.

Mutedil Cebriyye ise, kulun esasında müessir olmayan bir kudrete sahip olduğunu söyler. Hâdis kudretin fiil üzerinde belli bir eseri olduğunu söyleyerek bunu 'kesb=kazanım' olarak isimlendirenler Cebriyye'den sayılmaz.

Mu'tezile, hâdis kudretin yaratma ve ihdâs etme fiillerinde etkisi olduğunu söyleyenleri de Cebrî olarak isimlendirmiştir. Buna göre, tevellüd

eden şeylerin fâil olmaksızın meydana gelmiş fiiller olduğunu söyleyen herkesin Cebrî olarak isimlendirilmesi gerekir. Zira onlar hâdis kudretin bunlar üzerindeki etki ve eserini kabul etmemişlerdir. Fırkalarla ilgili kitap yazanlar, Neccâriyye ve Dırâriyye fırkalarını Cebriyye kapsamında saymışlardır. Sıfâtiyye arasında bulunan Küllâbiyye'den bir topluluk de Cebriyye'den sayılmıştır. Eş'arîler bu fırka mensuplarını kimi zaman Haşeviyye, kimi zaman da Cebriyye olarak isimlendirmişlerdir. Neccâriyye ve Dırâriyye'nin bizzat kendi ikrârlarından hareketle onları da Cebriyye kapsamında ele aldık. Bu görüşte olup kendilerinin Cebrî olduklarını ikrâr etmeyenleri ise Sıfâtiyye'den saydık.

1. CEHMİYYE:

Bu fırka, Cehm b. Safvân adında bir şahsın taraftarlarından oluşmuştur. Kendisi katıksız Cebriyye'dendir. Bu şahsın cebir meselesindeki bidati ilk kez Tirmiz şehrinde ortaya çıktı. Cehm, Emevî oğullarının son devrinde Selem b. Ahvez el-Mâzinî adında bir kişi tarafından Merv'de öldürüldü. Kendisi ezelî sıfatların reddi konusunda Mu'tezile ile aynı görüşe sahipti. Bazı meselelerde ise onlardan ayrılmıştır.

Bu meseleleri şöyle sıralayabiliriz: Cehm'e göre Allah Teâlâ için kullanılan sıfatları, yarattıkları için kullanmak caiz değildir. Çünkü bu teşbîhe yol açar. Cehm, Hak Teâlâ'nın Hayy (diri) ve Âlim olmasını nefyederken Kâdir, Fâil ve Hâlık (Yaratıcı) olmasını kabul etti. Ona göre yarattıklarından hiçbiri kudret, fiil ve yaratma sıfatlarıyla vasfedilemez.

Bir diğer mesele şudur: Cehm'e göre Allah Teâlâ için hâdis ilimler söz konusu olup bunların belli bir mahalli yoktur. O bu bağlamda şöyle demiştir: Bir şeyin yaratılışından önce bilinmesi caiz değildir. Çünkü böyle olduğu takdirde O'nun bu konudaki ilminin bâki olup olmaması meselesi söz konusu olurdu. İlminin bâki olması durumunda O'nun -hâşâ- cehaleti söz konusu olurdu. Çünkü olmuş bir şeyin bilgisi, olacak bir şeyin bilgisinden farklıdır. İlminin bâki olmaması durumunda ise değişkenliği gündeme gelir ki değişken bir şey yaratılmış olup kadîm değildir. Cehm bu meselede Hişâm b. el-Hakem'in mezhebine uymuştur. Bu meyanda şöyle demiştir: İlmin hâdis olduğu kabul edilirse, iki halden

uzak kalınamaz: Ya Allah Teâlâ'nın Zâtı'nda hâdis olur ki bu, Zâtı'nda değişikliğe yol açar ve hâdisler için mahal teşkil eder; ya da bir mahalde hâdis olur ve Allah Teâlâ değil o mahal onunla mevsûf olur. Böylelikle O'nun ilminin bir mahalli olmadığı ortaya çıkmış oldu. Cehm, malum olan varlıklar miktarınca hâdis ilim kabul etmiştir.

Bir başka mesele ise şudur: Cehm'e göre insan, herhangi bir şeye kâdir olmadığı gibi istitâ'at ile de tavsîf edilmez. Kul, bütün fiillerinde mecbûr yani cebr altındadır. Kudret, irâde ve tercîhi asla yoktur. Hak Teâlâ cansız varlıkları nasıl yaratıyorsa, kulun fiillerini de aynı şekilde yaratır. Fiilerin onlara nisbeti, cansızlara nisbeti gibi mecâzîdir. Tıpkı 'Ağaç meyve verdi, su aktı, güneş doğdu, güneş battı, gök bulutlandı, yağmur yağdı, dünya sarsıldı' fiillerinde olduğu gibi. Ona göre mükâfat ve cezâ da cebrdir. Fiillerin tamamı da cebrdir. Ona göre cebr sübût bulduğunda teklîf de cebr olur.

Cehm'in Mu'tezile'den ayrıldığı bir diğer mesele şudur: Cennet ve cehennem ehlinin hareketleri kesintili olur. Ona göre cennet ve cehennem kendileri için tahsis edilen kimselerin girmesinden sonra fenâ bulacaktır. Cennet ehlinin nitelemesi de, cehennemliklerin elemi de son bulacaktır. Zira hareketler gecmişe doğru sonsuz olmadığı gibi geleceğe doğru dasonsuz değildir. Cehm, bu görüşünden hareketle "Ebedî kalıcıdırlar" buyruklarını mübâlağa ve tekît anlamına yormuştur. Hakiki anlamına değil, cehennem ehlinin oradaki kalışlarının kesintili olmasıyla ilgili olarak da şu ayet-i kerimeyi delil göstermiştir: "Rabbinin dilemesi dışında gökler ve yer bâki kaldıkça orada ebedî kalırlar." (Hûd/108) Görüldüğü üzere ayette bir şart, bir de istisnâ mevcuttur. Oysa ebedîlik ve sonsuzlukta her ikisi de söz konusu olmaz.

Cehm'e göre kul Allah'ı bilip kabul etmişse diliyle inkâr da etse tekfîr edilemez ve mümin olarak görülür. Ona göre marifet ve ilim, inkâr ile yokolmaz. Yine ona göre iman, kısım ve şubelere, örneğin akit, söz ve amel gibi kısımlara bölünemez. İman noktasında kimsenin bir diğerine üstünlüğü olamaz. Buna göre peygamberlerin imanı ile avamın imanı arasında fark yoktur. Bunun gerekçesi ise bilgide farklılaşmanın olmayışıdır. Selef-i Sâlih, onun bu ve benzeri görüşlerine şiddetle karşı çıkmış ve onun fikirlerinin şeriatin iptâli olduğunu söylemişlerdir. Cehm, ru'yetullah'ın reddi, Kelâm-ı

İlahî'nin yaratılmış olması ve şeriat gelmezden önce de bilginin akılla elde edilebileceği gibi görüşlerde Mu'tezile'ye uygun hareket etmiştir.

2. NECCÂRİYYE:

Hüseyn b. Muhammed en-Neccâr adında bir şahsın taraftarlarından oluşan bir fırkadır. Rey ve çevresindeki Mu'tezile taraftarlarının çoğunluğu bu şahsın görüşlerini savunur. Fırka mensupları birtakım ikincil meselelerde farklı hareket etmiş olsalar da 'usûl' olarak adlandırdığımız temel meselelerde müttefiktirler. Belli başlı kolları Berğûsiyye, Zağferâniyye ve Müstedrike'dir. İlim, kudret, irâde, hayat, sem' ve basar sıfatlarının reddi noktasında Mu'tezile ile fikir birliği içindedirler. Amellerin yaratılmış olması hususunda da Sıfâtiyye ile aynı fikirdedirler.

en-Neccâr şöyle demiştir: Allah Teâlâ kendi nefsinde Âlim olduğu gibi Mürîd'dir de. Neccâr, taalluk'un umumiliğini ilzam ve iltizam etmiştir. Yine ona göre Allah Teâlâ hayır ve şerri, yarar ve zararı da murâd edendir. Allah Teâlâ'nın Mürîd yani irâde sahibi olması, zorlanmaması ve başka bir irâdeye mağlûb olmaması anlamındadır. Şöyle demiştir: Allah Teâlâ, kulların amellerinin yaratıcısıdır. Bu amellerin hayır veya şer, güzel veya çirkin olması bunu değiştirmez. Kul ise bunları kazanandır. Ona göre hâdis kudretin belli bir etkisi vardır. O bunu, el-Eş'arî'nin dediği gibi kazanım (kesb) olarak isimlendirmiştir. Allah Teâlâ'nın gözle görülmesini reddetmiş ve imkânsız görmüştür. Ancak Allah Teâlâ'nın kalpteki bilgi gücünü göze yönlendirmesini caiz görmüştür. Buna göre Allah Teâlâ gözle de bilinebilir olmaktadır ki onun kabul ettiği rü'yet (görme) türü budur. Kelâmın hâdis olduğunu da söyleyen en-Neccâr aşağıdaki meselelerde Mu'tezile'den ayrılmıştır:

Allah Teâlâ'nın kelamı okunduğu zaman arazdır, yazıldığında ise cisim olur. Zağferâniyye ise bunun aksine söyleyerek Allah Teâlâ'nın kelâmının O'nun gayri olduğunu, gayri olan herşeyin de mahlûk olduğunu ifade etmiştir. Buna rağmen şunu da söylemişlerdir: Kur'an'ın yaratılmış olduğunu söyleyen herkes kâfirdir. Bununla muhtemelen farklı davranmak istemişlerdir. Aksi halde ilk sözleri ile bu iddialarının arasında kesin bir çelişki mevcuttur. Müstedrike ise demiştir ki: Allah Kelâmı mutlak anlam-

da yaratılmış olup O'nun gayri olduğunu söylemişlerdir. Halbuki Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem), "Allah Kelâmı mahlûk değildir" (Beyhakî, Şuabu'l-İman, 1/190; Sünen-i Kübra, 10/205; Ebu Davud, Sünen, 2/648; Alûsî, Ruhu'l-Meânî, 8/138) buyurmuştur. Selef-i Sâlih de bu ibâre üzerinde fikir birliği etmiştir. Biz de bu meselede onlara uymuş bulunuyoruz. Ancak 'yaratılmış değildir' ibâresini şu anlama hamlediyoruz: Allah Kelâmı bu tertip, harf ve seslerin nazmı ile yaratılmış olmayıp bu harflerden başka harfler üzerine yaratılmıştır. Bu harfler, o harflerin naklidir. el-Ka'bî, en-Neccâr'ın şu sözünü nakletmiştir: Allah Teâlâ her mekânda Zât ve vücûd olarak var olup bu varlığı [bazılarının sandığı gibi sadece] ilim ve kudret anlamında değildir. Kendisi bundan birtakım muhâl neticelere ulaşmıştır.

İnsan fikrinin şeriat gelmeden önceki durumu hakkında Mu'tezile ile aynı düşünceyi paylaşmış ve insanın araştırma ve tefekkür vasıtasıyla bilgiye ulaşmasının vâcip olduğunu söylemiştir.

İmanın tasdikten ibâret olduğunu söylemiştir. Büyük bir günah işleyip tövbe etmeksizin ölen kişi bundan dolayı cezalandırılacaktır. Ancak cehennemden çıkacaktır. Ebedî kalış bakımından küfür ehliyle bir tutulmaları âdil değildir.

Berğûs lakabıyla tanınan Muhammed b. İsa, Bişr b. Gıyâs Merîsî ve el-Hüseyn en-Neccâr görüş bakımından birbirlerine yakındırlar. Hepsi de Allah Teâlâ'nın hayır, şer, iman, küfür ve tâat, masiyet bakımından olacak herşeyi irâde buyurduğunu söylemişlerdir. Mu'tezile'nin umûmu ise bu görüşte değildir.

3. DARRARİYE:

Darrâr b. Amr ve Hafs el-Ferd isimli şahısların taraftarlarından oluşan bir fırkadır. Her ikisi de sıfatları nefyetme (ta'tîl) noktasında fikir birliği etmişlerdir. Onlara göre Allah Teâlâ Âlim ve Kâdir'dir. Bunun anlamı, câhil ve âciz olmayışıdır. Onlara göre Allah Teâlâ'nın yalnız kendisi tarafından bilinen bir mâhiyeti vardır. Bu görüşlerini Ebu Hanîfe ve arkadaşlarından bir topluluğa isnâd etmeye çalışmışlardır. Bu fikre göre Allah Teâlâ, Zâtı'nı delil veya olmaksızın şehâdet yoluyla bilir. Biz insanlar ise O'nu delil ve

haber yoluyla bilebiliriz. Onlara göre beş duyunun dışında cennette Allah Teâlâ'yı görmemizi sağlayacak bir duyu daha vardır. Yine bu ikisine göre kulların fiilleri, hakîki anlamda Allah Teâlâ tarafından yaratılmıştır. Kul da bunları hakîki anlamda kazanandır. İki fâil arasında bir fiilin meydana gelmesinin mümkün oluşu da bunlara ait bir görüştür. Onlara göre Allah Teâlâ arazları cisimlere dönüştürebilir. İstitâ'at ve acz cismin kısımlarıdır. İki zamanın reddi kaçınılmazdır. Allah Resûlü'nden (sallallâhu aleyhi ve sellem) sonraki yegâne hüccet, ümmetin icmâıdır. Haber-i Vâhid kanalıyla nakledilen dinî hükümler kabul edilebilir değildir. Rivâyete göre Darrâr, Abdullah b. Mesud'un ve Übeyy b. Ka'b'ın Kur'ân okuyuş tarzlarını inkâr etmiş ve bunları Allah Teâlâ'nın indirmediğini iddia etmiştir.

Şeriat gelmeden önce de Allah Teâlâ'yı bilmenin gerekliliği konusunda farklı düşünerek, peygamber gelmesini şart koşmuş, emir ve yasakların böyle bilinebileceğini söylemişlerdir. Darrâr, hilâfetin Kureyş asıllı olmayanlar için de caiz olduğunu söylemiş ve daha ileri giderek biri Kureyşli diğeri Nabatlı iki kişi karşı karşıya geldiğinde Nabatlıyı seçeceğini, çünkü Nabatîlerin kalabalık olmadıklarını, dolayısıyla zulmetmesi hâlinde onu azletmenin daha kolay olacağını söylemiştir.

Mu'tezile, imâmetin Kureyşîliğini şart koşmamakla birlikte Nabatlıyı Kureyşliye tercih etmemiştir.

3. fasıl

SIFÂTİYE

Bilinmelidir ki Selef-i Sâlih'ten büyük bir topluluk Allah Teâlâ'nın ezelî sıfatları olduğuna inanmıştır. Bunlar ilim, kudret, hayat, irâde, sem', basar, kelâm, celâl, ikrâm, cömertlik, nimet verme (in'âm), izzet ve azamet gibi sıfatlardır. Bunlar, Zâtî sıfatlarla fiilî sıfatları ayırmamışlar, hepsini aynı özellikte görmüşlerdir. Selef-i Sâlih eller, yüz gibi haberî sıfatları da kabul eder ve bunları tevîl ederek şöyle derler: Bu sıfatlar, şeriatte vârit olduğu için onları haberî sıfatlar olarak adlandırırız. Bu nedenledir ki sıfatları bu şekilde kabul ve isbât eden Selef'e Sıfâtiyye, sıfatların varlığını reddeden Mu'tezile'ye ise Mu'attile denilmiştir.

Ancak Selef'ten bazıları, sıfatların isbâtı noktasında aşırıya giderek onları muhdes varlıkların sıfatlarına benzetme hatasına (teşbîh) düşmüşlerdir. Bazıları ise sadece fiillerin delâlet ettiği, nasla bildirilen sıfatları kabul etmişlerdir. Bu topluluk iki gruba ayrılmıştır: İlk grup, söz konusu sıfatları lafzın kaldırabildiği ölçüde tevîl etmiştir. İkinci grup ise tevîle yanaşmayarak şöyle demiştir: Akıl sayesinde şunu anladık ki, Allah Teâlâ'nın benzeri yoktur. Yaratılmışlardan hiçbirine benzemez ve hiçbir varlık da O'na benzetilemez. Bize göre bu kesindir. Ancak bu sıfatlara delalet eden lafızların anlamlarını kesin olarak bilemeyiz. Örneğin "Rahmân Arş'a istivâ etti" (Tâhâ, 20/5), "Ellerimle yarattım" (Sâd, 38/75) ve "Rabbin geldi" (Fecr, 89/22) gibi ayetlerde geçen sıfatlar böyledir. Biz, bu ayetlerin tefsir ve tevîli ile mükellef kılınmadık. Aksine bunlara olduğu gibi inanmakla ve Allah Teâlâ'ya ortak koşmamakla emrolunduk. O'nun benzeri yoktur. İşte bu sıfatlara böyle bir yakîn ile inandık.

Sonrakilerden (müteahhirûn) bir topluluk Selef-i Sâlih'in görüşüne şu ilâvede bulunmuşlardır: Söz konusu nasların zâhirleri üzerine ircâ edilmesi şarttır. Bu görüş onları mutlak teşbîhe düşürmüştür. Bu ise, Selef'in inancının aksidir. Teşbîhin mutlak ve saf biçimde uygulanışı Yahûdîler'de yaygındır. Onlarda kurrâ (: okuyucular) olarak bilinen bir fırka teşbîhte bulunmuştur. Çünkü bunlar Tevrât ayetleri arasında teşbîhe delâlet eden birçok ibâre görmüşlerdir.

İslâm ümmetinde ise Şîa teşbîh konusunda aşırılığa düşmüştür. Aşırılık örneği, bazı imamları -hâşâ- ilaha, ilâhı da mahlukâttan herhangi birine benzetmeleridir. Mu'tezile ve kelamcılar ortaya çıktığında Râfızîlerden bir grup aşırılık ve hatadan geri adım atmış ve Mu'tezile'ye yönelmişlerdir. Selef'ten bir topluluk da söz konusu sıfatların zâhirî tefsirine meylederek teşbîhe düşmüşlerdir.

Selef içinde hem tevîle bulaşmayan hem de teşbîh hatasına düşmekten sakınanlar da olmuştur. Mâlik b. Enes bunlardan biridir ve şöyle demiştir: "İstivâ malûm, nasıl olduğu ise meçhuldür. Ona olduğu gibi inanmak vâcip, hakkında soru sormak ise bidattir." (el-Kermî, Ekâvîlü's-Sikât, 1/61, 103, 120, 121; Azimâbâdî, Avnu'l-Mabud, 7/13) Ahmed b. Hanbel, Süfyân es-Sevrî, Dâvud b. Ali el-İsfahânî ve onları izleyenler de bu görüştedir.

Abdullah b. Saîd el-Küllâbî, Ebu'l-Abbâs el-Kalânisî ve el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin devrine gelindiğinde bunlar Selef'ten bir topluluk olarak Kelâm ilmine dalmış ve Selefî akîdeleri kelâmî deliller ve usûlî burhanlarla desteklemeye çalışmışlardır. Bunlardan bazıları kitaplar telîf etmiş, bazıları da tedrîsât faaliyetinde bulunmuştur. Örneğin Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ile hocası arasında salâh-aslah meselesinde bir münâzara yaşanmış ve aralarındaki görüş ayrılığı açığa çıkmıştır. el-Eş'arî bu son gruba meyletmiş ve onların görüşlerini kelâm yöntemleriyle desteklemeye çalışmıştır. Onun tarafından ortaya konulan bu çabalar Ehl-i Sünnet ve Cemaat mezhebinin temellerini oluşturmuştur. Sıfâtiye ismi, zaman içinde Eş'ariye'ye dönüşmüştür. Müşebbihe ve Kerrâmiye de sıfatları isbât ettikleri için onları da bu başlık altında ele aldık.

1. EŞ'ARİYYE:

Ebu Musa el-Eş'arî (radıyallahu anh) soyundan gelen Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî'nin (Ö. H. 324) taraftarlarıdır. Bu fırkanın kurucusuyla ilgili tuhaf raslantılar mevcuttur. Örneğin Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin savunduğu fikirlerin, Ebu Musa el-Eş'arî (radıyallahu anh) tarafından aynen dile getirilmiş olduğu söylenir. Bilindiği üzere Ebu Musa el-Eş'arî (radıyallahu anh) ile Amr b. el-Âs (radıyallahu anh) arasında bir münâzara yaşanmıştı. İki sahabî arasındaki diyaloğun bir kısmı şöyleydi:

Amr: Rabbim önünde muhâkemeleşebileceğim birini nerede bulabilirim?

Ebu Musa: Aradığın kişi benim.

Amr: Allah hakkımda bir şey takdir ettikten sonra bu yüzden bana azap edebilir mi?

Ebu Musa: Evet!

Amr: Niçin?

Ebu Musa: Çünkü O sana zulmetmez.

Bu cevap karşısında Amr (radıyallahu anh) sustu, karşılık veremedi.

el-Eş'arî şöyle demiştir: İnsan, kendi yaratılışı üzerinde durarak yaratılışın nasıl başladığını, yaratılış evrelerini birer birer nasıl geçtiğini ve kemâle ulaştığını düşünürse yaratılışı üzerinde bir güç ve tedbir sahibi

olamayacağını ve onu değişik safhalardan geçirip eksiklikten kemâle ulaştırmasının mümkün olmayacağını açıkça görür. Bu yaratılış için kudret, ilim ve irâde sahibi bir yaratıcının varlığının şart olduğunu zarûrî olarak bilir. Çünkü söz konusu muntazam ve muhkem fiillerin, tabiatta kendiliğinden oluşması mümkün değildir. Zira bunların fıtrat üzerinde birtakım ihtiyârî izleri mevcuttur. Böylece yaratılıştaki muhkemlik ve yerli yerindelik ortaya çıkmış oldu. Yaratıcı'nın, fiilleri nin delâlet ettiği ve inkârı mümkün olmayan sıfatları da vardır. Bu fiiller, Allah Teâlâ'nın Âlim, Kâdir ve Mürîd olduğuna delâlet ettiği gibi ilim, kudret ve irâde sıfatlarına da delâlet etmektedir. Buradaki delâlet, gaip veya şâhit açısından farklılık göstermeyen türdendir. Âlim'in ilim sahibi olmaktan, Kâdir'in kudret sahibi olmaktan, Mürîd'in irâde sahibi olmaktan başka bir anlamı yoktur. İlim sıfatı sayesinde sağlam ve en güzel şekilde yapma bilgisi, kudret sayesinde gerçekleşme ve meydana gelme, irâde sayesinde de belli bir zaman, belli bir ölçü ve belli bir şekilde oluşma hâli gerçekleşir. Bütün bu sıfatlarla mevsûf olan Zât-ı İlahî'nin, daha önce açıkladığımız üzere bir hayat sıfatıyla Hayy olduğu ortaya çıkar.

el-Eş'arî, sıfatları inkâr edenleri susturmuş ve onlara şöyle hitap etmiştir: Sizler Allah Teâlâ'nın Âlim ve Kâdir olduğu noktasında bizimle aynı görüşü paylaştınız. Bu durumda söz konusu iki sıfattan anlaşılan mâna ya tek bir husus, ya da daha fazla olacaktır. Eğer tek bir mânâ kastolunmuşsa o zaman kâdir oluşuyla bilmesi ve âlim oluşuyla gücü yetmesi gerekir. Bu durumda Zât-ı İlahî'yi mutlak olarak bilen kimsenin O'nun Âlim ve Kâdir olduğunu da bilmesi gerekir. Halbuki işin aslı böyle değildir. Bilindiği üzere bunlar iki farklı itibarladır. İhtilâf, ya sadece lafza veya hâle, ya da sıfata râcidir. Mücerred lafza râci oluşu söz konusu değildir. Çünkü akıl, akılla bilinen iki mefhumun birbirinden farklı olmasını gerektirir. En başta lafızların yokluğu varsayılsa, akıl kendi tasavvurunda şüpheye kapılmaz ve hâle rücû da geçersiz olurdu. Varlık veya yoklukla vasfedilmeyen bir sıfatın varlığını iddia etmek, varlıkla yokluk, red ile isbât arasında bir vâsıta bulunduğunu iddia etmek anlamına gelir ki bu imkânsızdır. Buna göre Zât ile kâim olan bir sıfata rücû etmek kaçınılmaz olmaktadır. el-Eş'arî'nin görüşünün özü budur.

el-Eşârî'nin taraftarlarından biri olan Kâdı el-Bâkıllânî, hâlin isbâtı ve reddi arasında gidip gelmiş ve isbât üzerinde karar kılmıştır. Buna rağmen sıfatları Zât ile kâim olan özellikler olarak görmüş, haller olarak değerlendirmemiştir. Bu meyanda şöyle demiştir: Ebu Hâşim'in isbât etmiş olduğu hâl, bizim 'sıfat' diye adlandırdığımız şeyin aynıdır. Çünkü o, bu sıfatları gerektiren bir hâlin varlığını isbât etmiştir.

Ebu'l-Hasan şöyle demiştir: Allah Teâlâ, ilim ile Âlim, kudret ile Kâdir, hayat ile Hayy, irâde ile Mürîd, kelâm ile Mütekellim, sem' ile Semî ve basar ile Basîr'dir. Bekâ konusunda ise görüş farklılığı söz konusudur.

Ona göre bu sıfatlar ezelî ve Zât-ı İlâhî ile kâimdir. Bu sıfatların O'nun aynı veya gayri olduğu söylenemez. Allah Teâlâ'nın kadîm kelâmı ile Mütekellim ve kadîm irâdesi ile Mürîd olmasının delili şudur: Allah Teâlâ Melik yani mülkün yegâne sahibidir. Melik, emretme ve yasaklama hakkına sahip olan demektir. Buna göre Allah Teâlâ ya kadîm emri ile, ya da muhdes emriyle emredendir. Muhdes olması halinde ya Allah Teâlâ'nın Zâtı'nda, ya bir mahalde veya herhangi bir mahal dışında hâdis olması söz konusu olur. Allah Teâlâ'nın Zât'ında hâdis olması imkânsızdır. Çünkü bu, Zâtı'nın muhdesât için mahal olmasına yol açar ki bu mümkün değildir. Muhdes emri, herhangi bir mahalde ihdâs etmesi de imkânsızdır. Çünkü bu, söz konusu mahallin O'nunla mevsûf olmasını gerektirir. Herhangi bir mahal dışında ihdâs etmesi de imkânsızdır, çünkü bu aklî değildir. Bütün bunlar ışığında emrinin kadîm ve O'nunla kâim oluşu kesinleşir. Diğer sıfatları için de aynı durum geçerlidir.

el-Eş'arî şöyle demiştir: Allah Teâlâ'nın ilmi, tek olup muhâl, caiz, vâcip, mevcûd ve ma'dûm olsun bütün malûmâtı kapsar. Kudreti de bir olup caiz türünden varolan bütün mevcûdâta taalluk eder. İrâdesi de bir olup ihtisâs kabul eden her şeye taalluk eder. Kelâmı da bir olup emir, yasak, ihbâr, istihbâr, va'd ve va'îd şeklinde tecelli eder. Kelâmın bu türleri, çeşitli itibârlara râci olup kelâmın adedine bağlı değildir. Meleklerin ağzından peygamberlere indirilen ibâre ve lafızlar O'nun Ezelî Kelâmı'na delâlet eder. Delâlet yaratılmış ve muhdes iken, delâlet edilen şey (medlûl) kadîm ve ezelîdir. Okuma (kırâat) ile okunan şey (makrû'), tilâvetle tilâvet

edilen (metluvv) arasındaki fark, zikretmekle zikredilen arasındaki fark gibidir. Zikr muhdes iken, zikredilen kadîmdir.

el-Eş'arî bu yaklaşımıyla Haşviyye'den bir topluluğa muhalefet etmiştir. Çünkü onlara göre harfler ve kelimeler de kadîmdir. el-Eş'arî'ye göre Kelâm, ibâre den başka bir şey olup nefsle kâim bir mânadır. İbâre ise insandan kaynaklanıp o kelâma delâlet eden şeydir. Ona göre kelâm sahibi (mütekellim), kelâmın kendisiyle kâim olduğu kimsedir. Mu'tezile'ye göre ise kelam fiilinde bulunan kim olursa olsun sadece ibâre kelâm olarak adlandırılır. Bu ya mecâzen, ya da lafızdaki iştirâk ile olur.

el-Eş'arî dedi ki: Allah Teâlâ'nın irâdesi bir, kadîm ve ezelî olup kendi hususî fiilleriyle kulların fiillerinden murad edilenlerin tamamına taalluk eder. Bu da söz konusu fiillerin onlar için kazanılmış olmaları itibarıyla değil, Allah Teâlâ tarafından yaratılmış olmaları itibarıyladır. Bu meyanda şöyle demiştir: Allah Teâlâ her şeyi murâd eder, hayır veya şer, yarar veya zarar olsun farketmez. Allah Teâlâ irâde buyurup bildiği gibi, kullarından da bildiğini murad etmiştir. Kalem'e emretmiş ve o da Levh-i Mahfûz'a yazmıştır. Bu, O'nun hüküm, kazâ ve kaderi olup asla değişikliğe uğramaz. Malûmun aksi, tür bakımından güç yetirilip vukû bakımından muhâl olandır.

el-Eş'arî'ye göre kulun gücünü aşan bir şeyle mükellef kılınması (teklîf-i mâlâ yutâk) daha önce zikrettiğimiz gerekçe sebebiyle caizdir. Çünkü ona göre istitâ'at bir arazdır. Araz ise iki anda bâki kalmaz. Mükellef teklîf anında kesinlikle kâdir olmaz. Çünkü mükellef, kendisine emredileni ihdâs etme kudretine sahip olan kimsedir. Aslen buna kudreti olmayan kimse için söz konusu mükellefiyeti yüklemek ise imkânsızdır. Böyle bir emirle ilgili nas bile bulunsa hüküm değişmez.

Ona göre kul, fiillerini ifa etmeye kâdirdir. Çünkü her insan, titreme ve tikler gibi kendiliğinden oluşan hareketlerle tercih ve irâdesine bağlı hareketler arasında ayrım yapabilir. Bu ayrımın dayanağı ise irâdî hareketlerin kudret sayesinde gerçekleşmesi ve kudret sahibi olan kişinin tercihine bağlı olmasıdır. Bu meyanda şöyle demiştir: Kazanılan (mükteseb) fiil, kişide hâsıl ve hâdis olan kudretin kapsamında gerçekleşen fiildir.

Ebu'l-Hüseyn'in savunduğu asılla ilgili olarak da şöyle demiştir: Hâdis

kudretin ihdâs fiili üzerinde etkisi yoktur. Çünkü hudûs, cevher ve araza göre farklılık göstermeyen tek bir kaziyyedir. Eğer hâdis kudretin hudûs fiili üzerinde tesiri bulunsaydı, muhdes olan herşeyin ortaya çıkışında, örneğin renklerin, tatların ve kokuların meydana gelişi üzerinde etkisi olurdu. Yine bu takdirde cevher ve cisimleri ihdâs etmesi de mümkün olurdu. Bu da örneğin hâdis kudret vasıtasıyla göğün yer üzerine düşmesinin mümkün oluşu sonucuna götürürdü. Halbuki Allah Teâlâ burada da sünnetini icrâ ederek hâdis kudretin hemen akabinde, altında veya beraberinde kulun murat edip çaba sarfettiği fiilin gerçekleşmesini sağlamıştır. Bu fiile, kesb denir. Böylelikle kulun fiili de yoktan yaratma ve ibdâ bakımından Allah Teâlâ tarafından yaratılmış, kul tarafından kazanılmış olur. Fiilin gerçekleşmesi de bir yönden kulun kudretine bağlanmıştır.

Kâdı Ebu Bekir el-Bâkıllânî (Ö. H. 403) bunu biraz aşarak şöyle demiştir: Hâdis kudretin yoktan varetme gücünün bulunmadığı delil ile sâbit olmuştur. Ancak fiilin sıfatları veya vecihleri ve itibarları sadece hudûs cihetiyle sınırlı değildir. Aksine başka yönler de mevcuttur. Bunlar hudûsun ötesinde yer almakta olup cevherin, mekânda yer kaplayan ve araz kabul eden türden cevher olması, arazın da, renk, siyah vb. olmasıdır. Bunlar, hâlleri kabul edenlere göre hâldir. Yine o şöyle demiştir: Fiilin hâdis kudret ile veya onun altında husûle gelme ciheti, özel bir nisbet olup kazanım (kesb) olarak isimlendirilir. İşte bu, hâdis kudretin eseridir.

el-Bâkıllânî şöyle demiştir: Mu'tezile'nin usûlüne göre kudret veya kadîm kâdiriyetin hudûs ve vûcud, ya da fiilin vecihlerinden herhangi biri üzerinde müessir olması caiz olduğuna göre hâdis kudretin hâl üzerindeki tesiri neden caiz görülmesin? Çünkü hâl, hâdis olan şeyin sıfatıdır. Hâdis kudretin fiilin vecihlerinden biri üzerinde tesiri neden caiz olmasın? Örneğin hareketin belli bir biçimde gerçekleşmesi hâdis kudret tarafından etkilenemez mi? Zira hareket ve arazdan mutlak mânada anlaşılan, bizâtihi kıyâm ve ka'deden çıkarılan mananın aynı değildir. Bu ikisi birbirinden ayrı hâllerdir. Nitekim her kıyâm hareket iken, her hareket kıyâm değildir.

Bilindiği üzere insan, 'Var etti, icat etti' sözümüzle, 'Namaz kıldı, oruç tuttu, oturdu, kıyama durdu' gibi sözlerimiz arasındaki farkı rahatlıkla anla-

yabilir. Kula izâfe edilen şeyin Allah Teâlâ'ya izâfe edilmesi caiz olmadığı gibi Allah Teâlâ'ya izâfe edilen şeyin kula izâfesi de caiz değildir.

Kâdı el-Bâkıllânî, hâdis kudretin tesirini ve eserini kabul etmiştir. Bu, ona göre hususî bir hâl olup hâdis kudretin fiile taalluk eden noktalarından birini teşkil eder. Bu nokta, mükâfat ve ceza karşısında belirleyici olan noktadır. Varlık, varlık olması bakımından mükâfat ve cezayı gerektirmez. Özellikle de Mu'tezile'nin usûlüne göre böyledir. Çünkü hüsn ve kubh yönü, mükâfat ve cezaya tekabül eder. Hüsn ve kubh, varlığın ötesinde iki zâtî sıfattır. Mevcûd ise mevcûdiyet bakımından ne hasen, ne de kabîhtir.

el-Bâkıllânî şöyle demiştir: Hâl olan iki sıfatın sübûtu sizce caiz olursa bize göre de hâdis kudretin taalluk ettiği hâlin sübûtu caiz olur. Her kim bunun mechûl bir hâl olduğunu söylerse elimizden geldiği kadarıyla onun ne olduğunu kendisine açıklar, nasıl olduğuna dair örnekler gösteririz.

Onun ardından gelen İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Me'âlî el-Cüveynî biraz daha ileri giderek şöyle demiştir: Bu kudret ve istitâ'atın reddini akıl ve duyu kabul etmez. Eseri olmayan bir kudretin varlığını iddia etmek ise kudreti kökten inkâr etmek gibidir. Fiil yapılmama halinde tesirin varlığını iddia etmek de husûsî anlamda tesiri reddetmek gibidir. Hâller, asılları itibarıyla varlık ve yoklukla vasfedilmezler. Bu durumda kulun fiilini hakîkî mânada kudretine nisbet etmek gerekir. Ama bu, ihdâs etme ve yaratma sûretinde olmaz. Yaratma, yoktan varetmede bağımsızlık hissi uyandırır. İnsanoğlu kendi benliğinde kudret hissettiği gibi bağımsız olmadığını da hisseder. Fiilin varlığı kudrete, kudretin varlığı ise fiilin kudrete nisbetine benzer konumda olabilecek bir sebebe dayanır. Sebeplerin birbirine dayanması bu şekilde devam edip giderek en sonunda Müsebbibu'l-esbâb olan Allah Teâlâ'ya dayanır. O, sebepleri ve müsebbiplerini yaratandır. Mutlak mânada müstağnî olup kimseye muhtaç değildir. O'nun dışındaki bütün sebepler, bir şekilde bir müsebbibe muhtaçtır. Allah Teâlâ ise mutlak müstağnî olup hiçbir şeye muhtaç değildir.

el-Cüveynî bu görüşünü ilahiyatçı filozoflardan iktibâs etmiş ve bunu sözünün başında belirtmiştir. Sebebin müsebbibe nisbeti asıl itibarıyla fiil

ve kudrete mahsus değildir. Aksine varolan her hâdisin hükmü budur. Bu durumda ise tabiat görüşüne bağlı kalınması ve cisimlerin varetme bakımından başka cisimler üzerindeki etkisini, tabiatların ihdâs etme bakımından başka tabiatlar üzerindeki tesirini kabul etmek gerekir. Oysa bu, İslâm mezheplerinin görüşü değildir. Nasıl olabilir ki? Tahkik ehli filozoflar, bir cismin başka bir cismin varolmasında tesiri olmadığını görmüş ve şöyle demişlerdir: Bir cisimden başka bir cismin sudûr etmesi caiz değildir. Cismin sahip olduğu potansiyel güçten de böyle bir şey sâdır olamaz. Çünkü cisim madde ve sûretten oluşur. Eğer cismin tesiri olsa, her iki noktada da, yani hem maddî yapısı, hem de sûreti üzerinde olması gerekir. Halbuki maddenin yokluk (adem) tabiatı vardır. Eğer tesiri olsa, bunun yoklukla müşterek bir etki olması gerekir. Aksi ise imkânsızdır. Şu halde bu önerme imkânsız, bunun aksi doğrudur. O da şudur: Cisim ve cisimdeki potansiyel kuvvetin, herhangi bir cisim üzerinde tesiri caiz değildir.

Bu konuda daha aşırı gidenler, cisim ve cisimdeki potansiyeli de aşmış ve bizâtihi caiz olan herşeyi bu kapsama sokarak şöyle demişlerdir: Bizâtihi caiz olan bir şeyin başka bir şeyi ihdâs etmesi caiz değildir. Eğer ihdas edecek olursa, caiz olma hususundaki ortaklığı da ihdas etmesi gerekir. Cevâzın tabiatı ise yokluktur. Caizin kendisi ve zâtı boşaldığında yok olur. Cevazın yoklukla ortak bir tesiri varsayılırsa bunun sonucu yokluğun varlık üzerinde müessir olmasıdır ki bu imkânsızdır. Şu halde Zâtı itibârıyla Vâcibu'l-vücûd olan Hak Teâlâ dışında yoktan vareden hiçbir şey yoktur. O'nun dışındaki bütün sebepler varlığın kabulü için gerekli hazırlayıcılar olup varlığın muhdisleri değildir. Bu konu ileride açıklanacaktır.

Tuhaf olan, İmam el-Cüveynî'nin sözünün dayandığı nokta böyle ise fiilin sebeplere izâfesinin nasıl mümkün olacağıdır.

Bu noktada mezhebin kurucusunun görüşlerine dönmek istiyoruz. Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî şöyle demiştir: Yaratıcı, hakîki anlamda Allah Teâlâ olduğu zaman, hiçbir varlık yaratma fiilinde O'na ortak olamaz. Allah Teâlâ'nın en husûsî sıfatı yoktan yaratma kudretidir. O'nun Allah ism-i celîlinin tefsiri de budur.

Ebu İshâk el-İsferâyinî ise şöyle demiştir: O'nun en husûsî vasfı tüm oluşlardan ayrı, hiçbirine benzemeyen bir varlık sahibi olmasıdır.

Eş'arîler'den bir zât da şöyle demiştir: Bir şekilde başka varlıklardan ayrışmayan hiçbir varlık mevcut değildir. Aksi halde varlıkların tümünün ortak ve denk olmaları gerekirdi. Allah Teâlâ da bir mevcûd olarak diğer mevcûdâttan çok hususî bir vasıfla ayrışmalıdır. Ancak insan aklı, şer'î bir nas gelmedikçe bu en hususî özelliği asla öğrenemeyip tereddüt edecektir.

Peki akıl, Allah Teâlâ'yı idrâk edebilir mi? Bu meselede de fikir ayrılığına düşülmüştür. Bu, Darrâr'ın mezhebine daha yakındır. Ancak Darrâr, Allah Teâlâ hakkında mâhiyet ibâresini kullanmıştır. Bu, lafız bakımından çirkindir.

Eş'ariyye'nin esaslarından biri de şudur: Varolan herşey görülebilir. Görüşü sahih kılan, sadece varoluştur. Allah Teâlâ mevcûd olduğuna göre O da görülecektir. Müminlerin ahirette O'nu göreceklerine dâir nas mevcuttur. Allah Teâlâ buyurdu ki: "O gün yüzler parlar ve Rablerine bakar." (Kıyâmet, 75/22) Bu ve benzeri birçok nasta Allah Teâlâ'nın görüleceği bildirilmektedir. Mezhep kurucusu bu meyanda şöyle demiştir: Ru'yetullah'ın belli bir yön, mekân, sûret, mukâbele, ışığa temas veya intibâ' yoluyla olması caiz değildir. Bunların tamamı imkânsızdır.

Ru'yetin mâhiyeti hakkında iki görüşü vardır:

a. Ru'yet hususî bir bilgidir. Buradaki hususiyetten maksadı, görme fiilinin yokluğa değil varlığa taalluk etmesidir.

b. Ru'yet bilginin ötesinde bir idrak olup, idrâk edilen üzerinde tesir sahibi olmayı veya ondan etkilenmeyi gerektirmez.

Ona göre sem' ve basar Allah Teâlâ'nın iki ezelî sıfatı olup ilmin ötesinde iki idrâktir ve vücûd şartıyla herbirine mahsûs müdrekâta taalluk ederler. Eller ve yüz de haberi sıfatlardır. Ona göre bu sıfatlar hakkında nas mevcuttur. Dolayısıyla bunları olduğu gibi ikrâr etmek farzdır. O, bu tür sıfatların tevîline girişmeme noktasında Selef-i Sâlih'e meyletmiştir. Ancak tevîlin caiz olduğuna ilişkin farklı bir görüşü daha vardır.

Va'd-va'îd, isimler, hükümler, şeriat ve akıl gibi hususlarda Mu'tezile'den tamamen farklı düşünür.

el-Eş'arî şöyle der: İman, kalp ile tasdiktir. Dille ikrâr ve uzuvlarla amelde bulunma ise imanın furûudur. Kalp ile tasdik eden, yani Allah

Teâlâ'nın birliğini ikrâr edip peygamberleri ve onların Allah Teâlâ'dan vahy yoluyla getirdiklerini kabul eden kimsenin imanı sahihtir. Bu hal üzere ölürse, kurtuluşa ermiş bir mümin olarak ölmüş olur. İmandan ancak bunlardan birini inkâr etmekle çıkabilir.

Büyük günah işleyen biri tövbe etmeksizin öldüğünde onun hükmü Allah Teâlâ'ya kalır. Dilerse rahmetiyle bağışlar veya Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) onun hakkında şefâatçi olur. Nitekim o şöyle buyurmuştur: "Şefâatim ümmetim arasında büyük günah sahipleri içindir." Yahut işlediği suçla orantılı biçimde cezalandırdıktan sonra yine rahmetiyle cennete dâhil eder. Kâfirlerle birlikte ebedî cehennemlik olması caiz değildir. Çünkü kalbinde zerre miktarı olsun imanı bulunan kimsenin cehennemden çıkartılacağına dair nas mevcuttur. el-Eş'arî şöyle demiştir: Büyük günah sahibi tövbe etmiş olsa bile, Allah Teâlâ'nın bu tövbeyi aklın gereği olarak kabul etmesinin farz olduğunu söyleyemem. Çünkü farz kılma hakkı yalnız O'na aittir. Hiçbir şey O'na farz kılınamaz. Tövbekârların tövbesinin ve zarûret içinde bulunanların dualarının kabul edileceğine dair naslar vârit olmuştur. O, yarattıklarının yegâne sahibi olarak dilediğini yapar ve dilediği gibi hükmeder. Dilerse bütün yarattıklarını cennete dâhil edebilir. İstese hepsini cehenneme koyabilir ve bu zulüm olmaz. Çünkü zulüm, kendi hakkı olmayan şey üzerinde tasarrufta bulunmak veya bir şeyi hakettiği yere koymamaktır. O ise Mâlik-i Mutlak'tır. O'ndan zulüm ve haksızlık sudûr etmez.

Farzların tamamı şer'î olup akıl hiçbir şeyi farz kılamaz. Hüsn ve kubh da akıl tarafından belirlenemez. Marifetullah akılla elde edilir ve nakille farz olur. Allah Teâlâ buyurdu ki: "Biz peygamber gönderinceye kadar -kimseye- azap edecek değiliz." (İsrâ, 17/15) Nimet verene şükrânda bulunmak, itâat edeni ödüllendirip isyân edeni cezalandırmak da böyledir. Bunların hepsi akılla değil nakille farz olur. Salâh-aslah, lütuf türünden hiçbir şey Allah Teâlâ üzerine farz kılınamaz. Aklın bir hikmete dayanarak farz kıldığı hemen her şey, başka bir açıdan tam aksini gerektirebilir.

Mükellefiyetin aslı Allah Teâlâ üzerine vâcip değildir. Çünkü bunlarda O'nun için bir yarar veya savılacak bir zarar söz konusu değildir. O, kullarını ödüllendirme ve cezalandırmaya Kâdir'dir. Onlara lütuf ve keremde

bulunmaya da muktedirdir. Sevap, nimet ve lütfun her şekli O'nun lütfu kapsamına girer. Mükâfat ve cezanın her türü adaletin gereğidir: "O, yaptığından suâl olunmazken onlar suâl olunur."

Peygamber göndermek, vâcip veya imkânsız olmayıp caizdir. Ancak gönderildikten sonra mucizelerle desteklenmeleri ve her türlü günahtan uzak tutulmaları vâciptir. Çünkü bir peygamberin davasında doğruluğunun bilinebilmesi için birtakım kusurlardan arındırılması gerekir. Zira emirlerde çelişki bulunması caiz değildir.

Mucize, olağanüstü bir fiil olup meydan okumaya binâen gösterilir ve karşı çıkılamaz niteliktedir. Delil bakımından davayı tasdik edici niteliktedir. Olağanın dışına çıkılması ve olağan olmayanın gösterilmesi gibi iki şekli vardır. Evliyânın kerâmetleri de haktır. Bir açıdan peygamberlerin tasdiki, bir açıdan da mucizelerin teyîdi mahiyetindedir.

İman ve tâat Allah Teâlâ'nın tevfîki sayesinde gerçekleşir. İnkâr ve masiyet ise O'nun desteğini çekmesi yüzünden olur. O'nun tevfîki, tâat gücünü yaratmasıdır. Desteğini çekmesi (hızlân) ise, masiyet işleme gücünü yaratmasıdır. Şer'î naslarla bildirilen Kalem, Levh, Arş, Kürsî, Cennet ve Cehennem gibi gaybî hususların zâhiri üzere anlaşılması ve bildirildikleri biçimde inanılması gerekir. Ahiretle ilgili haberler, örneğin kabir sorgusu, mükâfat ve ceza gibi hususlarla, Mizân, hesap, Sırât, cennetlik, cehennemlik gibi bilgilere de zâhirde oldukları gibi inanmak gerekir. Çünkü bunların varlığı imkânsız değildir.

el-Eş'arî'ye göre Kur'ân; belâğat, nazm ve fesâhat bakımından mucizedir. Çünkü Araplar kılıç ile Kur'ân'a muaraza etmek arasında muhayyer bırakılmışlar, onlar da muarazadan âciz oldukları için en zor olanı (kılıcı) seçmişlerdir. el-Eş'arî'nin taraftarları arasında Kur'an'daki i'câzın kişiyi O'nunla muaraza etme dürtüsünden geri çevirme (sarf) anlamında olduğunu, ayrıca bu i'câzın gaybî haberler bakımından söz konusu olduğunu söyleyenler de olmuştur.

Ona göre imâmet nas ve tayîn olmaksızın ittifâk ve seçimle sâbit olur. Ona göre herhangi bir nas olsaydı, asla gizli kalmazdı. Çünkü bu tür bir nassın naklini gerektirecek birçok vesile mevcuttur. Sahabe, Benî Sâide'nin avlusunda Ebu Bekir (radıyallahu anh) üzerinde ittifak etmişlerdir. Ardından Ebu Bekir'in (radıyallahu anh) Ömer'i (radıyallahu anh) tayin etmesi üzerinde

de ittifak etmişlerdir. Sahabe, Osman'ı (radıyallahu anh) şûra ile belirlemiştir. Onun ardından da Ali (radıyallahu anh) üzerinde ittifak etmişlerdir. Dört halife, fazilet bakımından da aynı sıralama içinde yeralırlar.

Âişe (radıyallahu anh), Talha (radıyallahu anh) ve Zübeyr (radıyallahu anh) hakkında, sadece hatadan döndüklerini söylemiş, Talha (radıyallahu anh) ve Zübeyr'in (radıyallahu anh) cennetle müjdelendiklerini ifade etmiştir. Muaviye (radıyallahu anh) ve Amr b. el-As'ın (radıyallahu anh) hak imam olan Ali'ye (radıyallahu anh) isyan ettiklerini, onun da kendileriyle savaştığını söylemiştir. Nehrevân Ehli yani ona başkaldıran Hâricîlere gelince onlar, Allah Resûlü'nün de (sallallâhu aleyhi ve sellem) beyan ettiği üzere dinden çıkmış kimselerdir. Ali (radıyallahu anh) bütün kararlarında hakkı savunmuş ve ondan ayrılmamıştır.

2. MÜŞEBBİHE:

Hadis ehli arasında bulunan Selef-i Sâlih, Mu'tezile'nin kelâm ilmine iyice dalarak Hulefâ-i Râşidîn devrinde bilinen sünnet uygulamalarına muhalefet ettiklerini, kader konusunda bazı Emevî yöneticiler, sıfatların inkârı ve Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunda ise bazı Abbâsî yöneticiler tarafından desteklendiklerini görünce Ehl-i Sünnet'in müteşâbih ayetler ve benzeri hadislerle ilgili olarak bilinen görüşlerini ortaya koymada büyük bir şaşkınlık yaşadılar.

Ahmed b. Hanbel, Davûd b. Ali el-İsfahânî ve Selef imamlarından bir topluluk, aralarında Mâlik b. Enes, Mukâtil b. Süleymân gibi zâtların bulunduğu Hadis ehlinden Selef'in izlediği yolu takip etmişlerdir. Onların tercih ettikleri yol, selâmet yoludur. Bu yolu da şöyle ifade etmişlerdir: Kitab ve Sünnet'te vârid olan şeylere olduğu gibi iman eder, Allah Teâlâ'nın hiçbir şeye benzemediğini kat'î olarak bilip bu nasların tevîline girmeyiz. İnsanoğlunun hayalinde oluşan her fikrin yaratıcısı ve mukaddiri de O'dur. Bu zevât, teşbîh fikrinden o derece sakınmışlardır ki, "İki elimle yarattım" (Sâd, 38/75) ayetini okurken elini hareket ettiren veya "Müminin kalbi Rahmân'ın iki parmağının arasındadır" (Müslim, Kader, 17; Tirmizi, kader, 7, İbn Mace, Mukaddime, 13; Müsned, 2/168, 173) hadisini naklederken parmaklarına işaret eden kimsenin parmak ve elinin kesilmesini vâcip görmüşlerdir. Onlar, ayetlerin tefsir ve tevîline girmemeyi şu iki gerekçeye dayandırmışlardır:

a. Aşağıdaki ayet-i kerimede vârit olan yasak: “Kalplerinde eğrilik olanlara gelince, fitne çıkarma ve tevîlini arama maksadıyla müteşâbih olanların peşine düşerler. Onun tevîlini ancak Allah bilir. İlimde derinlik sahibi olanlar da şöyle derler: Bunların hepsinin Rabimiz katından geldiğine iman ederiz. Sadece akıl sahipleri öğüt alır.” (Âl-i İmrân, 3/7) Biz de kalpteki eğrilikten sakınırız.

b. Tevîl, herkesin ittifak ettiği üzere zannî bir husustur. Allah Teâlâ’nın sıfatları hakkında yapılan konuşmalar da tamamen zannîdir. Çünkü yaptığımız tevîl, Allah Teâlâ’nın murâdının aksi olabilir. Böyle olduğunda ise kalbinde hastalık bulunanlar arasına girmiş oluruz. Bize düşen, ilimde derinlik sahibi olanların söyledikleri gibi “Hepsinin Rabbimiz katından olduğuna iman ederiz” demektir. Bu tür ayetlerin zâhirlerine iman edip bâtınlarını da olduğu gibi tasdik etmemiz gerekir. Bunların ilmini Allah Teâlâ’ya havale ederiz, çünkü bizler bunu bilmekle mükellef kılınmamışızdır. Bu, imanın esas veya rükünlerinden de değildir. Bazıları bu meselede daha da ihtiyatlı davranarak yed, vech, istiva vb. kelimeleri Farsça okumamışlardır. Bu tür lafızları kullanmak durumunda kaldıklarında kelime kelime nasıl vârid olduysa öyle kullanmışlardır. Bu, selâmet yoludur. Bunun teşbîhle ilişkisi yoktur.

Ancak gulât-ı Şiadan Hişamiyye gibi gruplarla ashab-ı hadisten haşevî eğilimli Mudar, Kehmes ve Ahmed el-Hecîmî gibiler; ruhanî de olsa, cismanî de olsa taptıkları mabudun birtakım organ ve kısımlara sahip olduğunu savunmuş; böyle bir mabud için mekân değiştirme, yükselme, yerleşme ve yer tutma gibi vasıfları caiz görmüşlerdir. Şia’nın müşebbihe eğilimli olanlarının ayrıntılı iddiaları gulât babında anlatılacaktır. Haşeviyye’nin müşebbihe eğilimli olanlarına gelince imam Eş’arî’nin Muhammed b. Îsa’dan aktardığına göre Mudar, Kehmes ve Ahmed el-Hecimî şunu savunmuşlardır: O’na dokunmak, kucaklaşmak ve sarılmak caizdir. İhlaslı müslümanlar, riyâzet ve ihlâsta belli bir mertebeye yükseldikten sonra hem dünya, hem de ahirette O’nunla kucaklaşabilirler.

el-Ka’bî, Müşebbihe’den birinin ru’yetullâhı dünyada caiz gördüğünü, Allah Teâlâ’nın ziyaret edilebileceğini, bazı insanları ziyaret edeceğini söylediğini nakletmiştir. Davûd el-Cevâribî’nin şöyle dediğini de aktarmıştır: Avret mahalli ve sakal konusunda beni mazur görün. Bunun dışındakileri

sorabilirsiniz. Yine ona göre ma'bûd -hâşâ Allah Teâlâ- cisim olup et ve kandan oluşur. El, ayak, kol, baş, gözler, kulaklar ve dil gibi organları vardır. Bununla beraber O, diğer cisimler gibi olmayan bir cisme, diğer etler gibi olmayan bir ete, diğer kanlar gibi olmayan bir kana sahiptir. Öbür sıfatları için de aynı şey geçerlidir. Bu anlamda yarattıklarından hiçbirine benzemediği gibi hiçbir şey de O'na benzemez. O, en üstünden sinesine kadar içi boştur. Kısa saçı ve siyah favorileri vardır.

Kur'an-ı Kerim'de vârid olan istivâ, vech (yüz), yedeyn (eller), cenb (yan), meşiet (geliş), ityân (gidiş), fevkıyye (üstte olma) gibi isim ve fiillere gelince Müşebbihe'ye göre bunların hepsi zâhir anlamlarına yorulur. Hadislerde zikredilen benzer hususlar için de aynı hüküm geçerlidir. Örneğin Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) şöyle buyurmuştur: "Adem'i Rahmân sûretinde yarattı." (Heysemî, Mecmau'z-Zevâid, 8/198; Taberânî, Mucemu'l-Kebîr, 12/403) "Cebbâr, ayağını cehenneme koyuncaya kadar." (Ali el-Müttakî, Kenzu'l-Ummâl, 1/408; Kurtubî, el-Câmî, 16/44, 17/19) "Müminin kalbi, Rahmân'ın iki parmağının arasındadır." (Müslim, Kader, 17; Tirmizî, Kader, 7; İbn Mace, Mukaddime, 13) "Adem'i yarattığı çamuru, kırk sabah elinde yuvarlayıp alıştırdı." (Bkz. İbn Kesir, el-Bidâye, 1/68 v.d.; İbnü'l-Esir, el-Kâmil, 1/27 v.d.) "Elini –veya avucunu– omzuma koydu." "Öyle ki parmaklarının serinliğini omzumda hissettim." (Bkz. Dârekutnî, Ruyetullah, 1/168-171) Müşebbihe, bu ve benzeri isim ve fiilleri olduğu gibi zâhir anlamına yormuşlardır.

Müşebbihe kendi görüşleri istikâmetinde birçok asılsız rivâyet de uydurmuş ve bunların çoğunu Yahûdîlerden iktibâs etmiştir. Bilindiği üzere teşbîh Yahûdîlerin tabiatı haline gelmiştir. Hatta şunu bile söylemişlerdir: Allah'ın gözleri rahatsızlanınca melekler O'nu ziyarete gitmişlerdi. Nûh (aleyhisselâm) tufanına öyle üzülmüştü ki ağlamaktan gözleri ağrımaya başlamıştı. Altında dört parmak üzerinde duran Arş demir eyer takımı gibi ses çıkarmıştı.

Müşebbihe, Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) şöyle buyurduğunu da rivâyet etmişlerdir: "Rabbim beni karşıladı, benimle kucaklaştı ve ellerini omzuma koydu. Öyle ki parmaklarının serinliğini omzumda hissettim." (Bkz. Dârekutnî, Ruyetullah, 1/168-171)

Daha ileri giderek teşbîh fikrini Kur'an hakkında da iddia ederek

şöyle demişlerdir: Harfler, sesler ve yazılı işâretler kadîm ve ezelîdir. Harfleri ve kelimeleri olmayan bir kelâm akla sığmaz. Bu görüşlerine delil olarak da birtakım hadisler nakletmişlerdir. Bunlara örnek olarak şu hadisi zikredebiliriz: "Allah Teâlâ Kıyamet günü öncekilerin de sonrakilerin de işitecekleri bir sesle nidâ eder." (Taberani, Mu'cemu'l-Evsat, 2/87) Musa Peygamber'in (aleyhisselâm) Allah Teâlâ'nın kelâmını zincir sesi gibi işittiğini rivâyet etmiş ve şöyle demişlerdir: Selef-i Sâlih Kur'an'ın yaratılmış olmadığı hususunda icmâ etmiştir. Onun yaratılmış olduğunu söyleyen kâfirdir. Kur'an olarak bildiğimiz, elimizde bulunan, gördüğümüz, dinlediğimiz, okuyup yazdığımız şeydir.

[Müşebbihe devam ediyor:]

Bu görüşümüze karşı çıkanlara gelince:

Mu'tezile, elimizde bulunan mushafın Allah Kelâmı olduğu noktasında bizimle müttefik, ama kıdemi noktasında bizden farklıdır. Delillerin onların aleyhinde olduğuna dair ümmetin icmâı mevcuttur.

Eş'arîlere gelince, Kur'an'ın kadîm olduğu noktasında bizimle müttefiktirler. Ancak onlar da elimizde bulunan mushafın Allah Kelâmı'nın kendisi olduğu noktasında bizden farklı düşünmüşlerdir. Delilin onların aleyhinde olduğuna ilişkin de icmâ-i ümmet mevcuttur. Çünkü Allah Kelâmı ifadesiyle işaret olunan elimizdeki mushaftır. Diğer taraftan Allah Teâlâ hakkında görmediğimiz, okuyup yazmadığımız ve dinlemediğimiz Zâtı ile kâim bir kelâm sıfatından sözedildiğinde bu her açıdan icmâya aykırıdır.

Bize göre mushafın iki kapağı arasında yeralan nas Allah Kelâmı'dır. Allah Teâlâ onu Cebrâil'in (aleyhisselâm) diliyle indirmiştir ve mushaflarda yazılıdır. Levh-i Mahfûz'da yazılı olan da odur. Müminlerin cennette Allah Teâlâ'dan vasıtasız ve perdesiz olarak işitecekleri kelâm da aynısıdır. Allah Teâlâ'nın "Rahîm bir Rab'den selâm sözü olarak" (Yâsîn, 36/58) buyruğunun anlamı da budur. Musa'ya (aleyhisselâm) olan hitâbı da odur: "Ey Musa! Muhakkak ki Ben, alemlerin Rabbı olan Allahım!" (Kasas/30) Vâsıtasız seslenmesi de şu ayette zikredilmiştir: "Allah Musa'ya konuştu." (Nisâ, 4/164) "Ben seni risâletlerim ve kelâmımla diğerleri arasında seçtim." (A'râf, 7/144) Allah Resûlü'nün de (sallallâhu aleyhi ve sellem) şöyle buyurduğu rivâyet edilmiştir: "Allah Teâlâ Tevrât'ı eliyle yazdı. Adn cennetini eliyle yarattı. Adem'i de eliyle yarattı." Kur'an'da ise şöyle buyrulmaktadır:

"Onun için levhalarda herşeye öğüt ve açıklama olarak bütün eşyayı yazdık" (A'râf, 7/145)

[Müşebbihe] şunları da söyledi: Biz, kendimizden hiçbir ilâvede bulunamayız. Selef'in karışmadığı bir şeyi kendi akıllarımızla ihâta edemeyiz. Onlara göre mushafın iki kapağı arasındaki kelâm, Allah Kelâmı'dır. Bize göre de öyledir. Onlar, bu görüşlerine delil olarak şu ayeti zikretmişlerdir: "Müşriklerden biri sana sığınırsa onu güvene al, tâ ki Allah'ın sözünü işitsin." (Tevbe/6) Bilindiği üzere müşriğin işittiği şey, bizim okuduğumuz Kur'an'dan başka bir şey değildir. Yine bu anlamda şöyle buyrulmuştur: "Doğrusu bu Kitab, sadece arınmış olanların dokunabileceği, saklı bir Kitab'da mevcut iken âlemlerin Rabbi tarafından indirilmiş olan Kur'an-ı Kerim'dir." (Vâkıa/78-80) "O, kutsal kılınmış, yüceltilmiş, arınmış sahifeler üzerindedir. İyi kimseler, saygıdeğer elçiler eliyle yazılmıştır." (Abese/12-16) "Muhakkak Biz onu Kadir gecesi indirdik." (Kadr/1) "Ramazan ayı ki Kur'an onda indirilmiştir." (Bakara, 2/184)

Müşebbihe arasında Hulûliyye eğiliminde olanlar da vardır. Bunlar şöyle demişlerdir: Allah Teâlâ'nın herhangi bir şahsın sûretinde görünmesi caizdir. Tıpkı Cebrâil'in (aleyhisselâm) bir yolcu suretinde görünmesi gibi. O, Meryem'e de (aleyhisselâm) tam bir insan gibi görünmüştür. Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) şu buyruğu da buna yorulmuştur: "Rabbimi en güzel sûrette gördüm." (Darekutnî, Ruyetullah, 1/168-171) Tevrât'ta da Musa Peygamber'in (aleyhisselâm) şöyle dediği nakledilmiştir: "Rabbimle yüzyüze konuştum. Bana şöyle şöyle dedi."

Hulûl kısmen veya bütün olarak kabul edilebilir. Bu fikirler ileride açıklanacaktır.

3. KERRÂMİYYE:

Bunlar, Ebu Abdullah Muhammed b. Kerrâm adında bir şahsın taraftarlarıdır. Sıfâtiyye arasında saymamızın nedeni, sıfatları kabul etmesidir. Ancak o, sıfatlar konusunda tecsîm ve teşbîh noktasına varmıştır. Onun ortaya çıkışını ve Ehl-i Sünnet'e intisâbını daha önce anlatmıştık.

Kerrâmiyye teşbîh meselesinde on iki fırkaya bölünmüştür. Bunların ana kolları şu altısıdır: 1. Âbidiyye, 2. Tevniyye, 3. Zerîniyye, 4.

İshâkıyye, 5. Vâhidiyye, 6. Heysamiye ki en yakınları budur. Bunlardan her birinin kendisine ait görüşü olmakla birlikte, muteber âlimlerden değil de birtakım câhil ve değersiz kimselerden kaynaklandığı için bunları fırkalar arasında tasnife lâyık görmedik. Sadece mezhebin kurucusunun fikirlerini zikredip alt fırkalarına ismen işaret etmekle yetindik.

Başları olan Ebu Abdullah şöyle demiştir: Mabud, Arşın üzerinde karar kılmıştır. Zat olarak üst cihettedir. O'na cevher adını vermiş ve Azâbu'l-kabr adlı kitabında Allah Teâlâ'nın Zât olarak da, cevher olarak da bir olduğunu dile getirmiştir. O, Arş'a temas etmektedir. Hareket etmesi, dönüşmesi ve Arşından inmesi caizdir. Bazılarına göre O, Arş'ın bir kısmı üzerindedir. Bazılarına göre Arş, O'nunla dolmuştur. Bu fırkanın geç dönemdeki mensuplarına göre Allah Teâlâ cihet bakımından üstte, Arş hizâsındadır.

Bilâhare aralarında ihtilafa düşmüşler ve Âbidiyye şu görüşü savunmuştur: O'nunla Arş arasındaki uzaklık ve mesafe vardır; öyle ki arasının cevherlerle dolu olduğu takdir edilse ona bitişecektir. Muhammed b. el-Heysam ise şöyle demiştir: O'nunla Arş arasında sonsuz bir mesâfe vardır. O, âlemden ezelî bir farklılıkla ayrılır. Ona göre belli bir mekâna yerleşmesi ve aynı hizada olması söz konusu değildir. Üstte bulunuş ve ayrılık ise mevcuttur.

Kerrâmiye mensuplarının çoğunluğu Allah Teâlâ hakkında cisim kavramını kullanmıştır. Ehl-i Sünnet'e yakın olan kesimleri ise şöyle demişlerdir: Bizim cisim ile kasdettiğimiz, Zâtı ile kâim olmasıdır. Cismin onlara göre tanımı budur. Bu esas üzerine, kendi zâtları ile kâim olan iki varlığın birbirleriyle yahut da ayrı olması ğerektiği hükümünü dayandırmışlardır. Bazılarına göre O, Arş'a bitişiktir, bazılarına göre ise ondan ayrıdır. Kimi zaman şunu da söylemişlerdir ki, her iki mevcûddan birinin diğeriyle olan ilişkisinin, ya arazın cevher karşısındaki durumu gibi olması gerekir; yahut da ötekine göre bir cihette yer alması gerekir. Allah Teâlâ araz olamaz, çünkü Zâtı ile kâimdir. Şu halde âlemin bir cihetinde bulunması gerekir ki en yüce ve değerli olan yön üsttür. Buna göre O, Zâtı ile üsttedir. Görüldüğü zaman da en üstte görülür.

Ardından O'nun varlığının sınırı üzerinde fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Mücessime arasında Allah Teâlâ için altı yönden sınırın varlığını iddia

edenler olmuştur. Kimileri ise sadece bir yönden, yani alttan nihâyeti sınırın varlığını etmiştir. O'nun için sınırı inkâr edenler de olmuş ve O'nun Azîm olarak sonsuz olduğunu söylemişlerdir.

Azametin anlamı üzerinde de ihtilâfa düşmüşlerdir. Kimilerine göre azameti, Arş'ın bütün kısımlarını tek başına kaplamasıdır. Arş, O'nun altındadır. O, cihet bakımından herşeyin üstündedir. Bazılarına göre ise azametinin anlamı, kendisi bir olmakla beraber birçok yönden Arş'a mülâkî olmasıdır. O, Arş'ın her tarafına mülâkîdir. Çünkü O, Ulu ve Azîm'dir.

Ortak görüşleri, Allah Teâlâ hakkında birtakım hâdisâtın caiz oluşudur. Ancak bu hudûs, O'nun kudreti sayesinde olur. Zâtına zıt bir hâdisin husûle gelmesi ise ancak ihdâs fiili vâsıtasıyla olur. İhdâs fiilinden anladıkları, kendi kudretiyle Zâtı'nda vukû bulan varetme ve yoketme fiilleridir ki bunlar söz ve irâdeler için geçerlidir. Muhdesten maksatları ise Zâtı dâhilinde bulunan cevher ve arazların tamamıdır.

Kerrâmiyye halk (yaratma) ile mahlûku, icâd ile mevcûd ve mûcidi, idâm ile ma'dûmu birbirinden ayırmışlardır. Mahlûk, ancak halk ile vâki olur. Halk ise ancak Zâtı'ndaki kudret ile mümkün olur. Ma'dûm da, Zâtı'nda bulunan kudrete bağlı olarak i'dâm ile vâki olur.

Kerrâmîyye mensupları Allah Teâlâ'nın Zâtı'nda birçok hâdisin bulunduğunu iddia etmiş, geçmiş ve gelecek olayları haber vermeyi, peygamberlere indirilmiş kitapları, kıssaları, va'd, va'îd ve hükümleri buna örnek göstermişlerdir. İşitilmesi ve görülmesi caiz olan işitilenler ve görülenler de bu kapsama dâhildir. İcâd ve i'dâm da buyruk ve irâdedir. Olmasını murâd ettiği şeye yönelik "Kün=Ol!" buyruğu bu şekilde tecellî eder. İrâde ise söz konusu şeyin varolmasına dönük isteğidir. Herhangi bir şey için sarfettiği "Kün" buyruğunun iki sûreti vardır.

Muhammed b. el-Heysam icâd ve i'dâmı irâde ve tercih (îsâr) ile açıklamıştır. Ona göre bu fiillerin gerçekleşmesi için buyruk farzdır. Nitekim Kur'an'da şöyle buyrulmuştur: "Bir şeyi murâd ettiğimizde ona sadece 'Ol!' dememiz yeter, oluverir." (Nahl, 16/40) "Bir şeyi murâd ettiğinde ona 'Ol!' demesi yeter, hemen oluverir." (Yâsîn, 36/82)

Çoğunluğun görüşü odur ki, halk yani yaratma fiili, söz ve irâdeden ibârettir. Bilâhare bunun ayrıntısında fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Bazılarına göre her mevcûd için bir icâd, her ma'dûm için de bir i'dâm söz konusudur. Bazılarına göre ise tek bir icâd fiili, aynı türden iki mevcûd için yeterli olabilir. Tür farklılaştığında icâd fiilleri birden fazla olmak durumundadır.

Kerrâmiyye'den bir kısmı ise şöyle demişlerdir: Kudret, muhdesâtın türlerine göre değişir. Çoğunluğuna göre Kef'ten Nûn'a kadar Zâtı'nda hâdis olan şeylerin türleri adedince kudret mevcuttur. İrâde, sem' ve basar dâhil olmak üzere beş tür kudret mevcuttur.

Kimileri de sem' ve basarı işitme ve görme kudreti olarak tefsîr etmiştir. Kimilerine göre sem' ve basar ezelîdir. İşitme ve görmeler ise müdrekâtın (: idrak edilenlerin) onlara izâfesidir.

Kerrâmiyye'den bazılarına göre Allah Teâlâ'nın muhdesâtın asıllarına ve Zâtı'nda hudûs eden havâdise taalluk eden kadîm irâdesi vardır. Onlara göre muhdesâtın tafsilatına taalluk eden hâdis irâdeler de mevcuttur.

Kerrâmiyye fırkasının ittifak ettiği görüşler arasında şunları da saymak mümkündür: Hâdislerin varlığı, Allah Teâlâ için bir vasfın mevcudiyetini gerektirmez; ayrıca, hâdisler, Allah'ın sıfatları da değildir; dolayısıyla onun zatında söyleme, irade etme, görme ve işitme gibi hadis türü şeyler de gerçekleşmez. Allah Teâlâ bunlarla söz söyleyici, irade sahibi, işiten ve gören değildir. Bu hâdisâtı yaratması sebebiyle de Muhdis ve Hâlık değildir. Bilakis O, ancak söyleyiciliğiyle Söyleyen, yaratıcılığıyla Yaratan, irâde ediciliğiyle İrâde Buyuran'dır. Bu durum, O'nun o şeyler üzerindeki kudretidir.

Savundukları esaslardan biri de, Zâtı'nda ihdas ettiği hâdisâtın asla yok olmayacak biçimde bâki kalmasının vâcip oluşudur. Çünkü bunların yok olmalarının caiz olması durumunda Zâtı üzerindeki hâdisâtın ardarda gelmesi söz konusu olup cevher de buna katılır. Bu hâdisâtın ademinin câiz olması durumunda şu seçeneklerden biri kaçınılmaz olur: Bunların yokluğu (adem), ya kudret ile ya da Zâtı'nda yarattığı yoketme fiiliyle (i'dâm) mukadder olur. İlkine göre yani kudret ile yokolmaları caiz olmaz. Çünkü

bu, Zâtı'nda ma'dûmun subût bulmasına götürür. Halbuki varolan (mevcûd) ile yokolanın (ma'dûm) şartı, Zâtı bakımından birbirlerinden farklı olmalarıdır. Zâtı'nda herhangi bir ma'dûmun i'dâmın aracılığı olmaksızın sırf kudret ile vukû bulması caiz olsaydı, diğer ma'dûmların da kudret ile vukû bulmaları caiz olurdu. Ardından bu kazıyeyi, Yoktan Vareden (el-Mûcid) hakkında da geçerli hale getirmek gerekirdi. Böylelikle Allah Teâlâ'nın Zâtı'nda bir varedilmiş muhdesin vukû bulması caiz olurdu. Halbuki bu Kerrâmiyye'ye göre imkânsızdır. Eğer onların yokoluşunun, i'dâm ile gerçekleştiği varsayılsaydı, söz konusu i'dâmın yokluğunu varsaymak da caiz olur ve bu zincirleme giderdi. Onlar işte bu esastan hareketle Zâtı'nda hâdis olan hiçbir şeyin yokolmadığına hükmetmişlerdir.

Kerrâmiyye'nin savunduğu esaslardan bir diğeri, muhdesin ihdâsın sübûtunun ikinci halinde aralıksız olarak hudûs etmesidir. Buna göre ihdâs fiilinin muhdesin bekâ hali üzerinde etkisi söz konusu değildir.

Onlara göre Allah Teâlâ'nın Zâtı'nda hudûs eden hususlar iki kısma ayrılır:

a. Tekvînle ilgili hususlar ki altında bir mef'ûl bulunan fiillerdir.

b. Tekvînle ilgili olmayan hususlar ki haber verme, yükümlülük (teklîf) koyma, yasaklama gibi hususları kapsar. Bunlar, kudrete delâlet etmesi bakımından fiil olup mef'ûlleri yoktur. Hâdisât konusundaki görüşleri özetle budur.

İbnu'l-Heysam hemen her meselede Ebu Abdullah'ın görüşlerini ıslâh etmek için içtihatta bulunmuştur. Öyle ki onun açıkça imkânsız olan hükümlerini akıl sahipleri nezdinde makûl hale getirmeye çalışmıştır. Bu çabalarına örnek olarak tecsîm meselesinde söylediklerini zikredebiliriz. Bu mesele hakkında şöyle demiştir: Cisim ile kasdedilen Zâtı ile kâim olandır. Üstte olmak da (fevkiyyet) yücelik (uluvv) anlamındadır. İbnu'l-Heysam, sonsuz ayrılığın (beynûnet) varlığını da iddia etmiştir ki bu, bazı filozofların da kabul ettikleri boşluktur (hâlâ). İstivâ konusunda mücâvir olmayı, teması ve Zâtı ile mekânda bulunmayı reddetmiştir. Hâdisât meselesinde ise görüş düzeltmeye çalışmayıp hocasının söylediklerini aynen benimsemiştir. Halbuki o, aklen en imkânsız görüşlerden biridir.

Kerrâmiyye mezhebine göre hâdisât, sayı bakımından muhdesâttan

çok fazladır. Buna göre Zâtı'nda muhdesâttan fazla bir hâdisât âlemi bulunur ki bizce bu imkânsız ve çok yersiz bir görüştür.

İttifak ettikleri esaslar arasında sıfatların isbâtı da vardır. Onlara göre Allah Teâlâ ilim ile Âlim, kudret ile Kâdir, hayat ile Hayy, meşiyet ile Dileyen (Şâ'i)dir. Bunların hepsi de kadîm, ezelî ve Zâtı ile kâim sıfatlardır. el-Eş'arî gibi sem' ve basarı da sıfatlar arasında saymışlardır. Eller ve yüzü de (vech) kadîm ve Zât ile kâim sıfatlar arasında saymış ve şöyle demişlerdir: O'nun diğer eller gibi olmayan bir eli ve diğer yüzler gibi olmayan bir yüzü vardır. Onlara göre Allah Teâlâ, bütün cihetlerin üstünde bir cihetten görülebilir.

İbnu'l-Heysam, yapı (heyet), sûret, boşluk, dönme, musafaha ve sarılma gibi hususlarda Müşebbihe'nin kullandığı kavramları, diğer Kerrâmiyye mensuplarından farklı biçimde yorumlamıştır. Buna göre o şöyle der: Diğerlerine göre Allah Teâlâ Adem'i (aleyhisselâm) eliyle yaratmış, Arşına istivâ etmiştir, Kıyâmet günü insanları hesâba çekmek için gelecektir. Biz ise, bunlar hakkında hiçbir bozuk görüşe inanmayız. Elleri iki uzuv ve organ olarak görmediğimiz gibi Arş'a istivâsını da oturma olarak görmeyiz. Gelme fiilinin ifade ettiği mekânlar arasında dolaşmayı kabul etmeyiz. Bunları Kur'an ve sünnette vârit olduğu şekilde keyfiyet ve teşbihte bulunmaksızın olduğu gibi anlar, Müşebbihe ve Mücessime'nin diğer mensuplarının açıklamalarına itibar etmeyiz.

İbnu'l-Heysam'a göre Allah Teâlâ gelecekte olacak şeyleri ezelde aynen bilir. O'nun ilmi, ilminin tecellî ettiği şeylerde etkin olup cehâlete asla dönüşmez. Belli bir vakitte yaratmayı murâd ettiği şeyi, hâdis irâdesi ile yaratır. İhdâs edeceği herşeyi de 'Kün=Ol!' buyruğu ile ihdâs eder. Kaderin hayır ve şerrinin Allah Teâlâ'dan olduğuna inanır. Allah Teâlâ bütün kâinâtın hayır ve şerrini murâd etmiştir. Mevcûdâtın güzel veya çirkin olsun tamamını yaratan da O'dur. Kulun hâdis kudretiyle meydana gelen ve 'kesb' olarak isimlendirilen fiilleri vardır. Hâdis kudret, Allah Teâlâ tarafından mef'ûl ve yaratılmış olması bakımından kul için yarar sağlama noktasında tesir sahibidir. Söz konusu yarar, mükellefiyetin çerçevesini teşkil eder ki bu çerçevenin karşılığı mükâfat ve cezadır.

Aklın, şeriat gelmeden de hüsn ve kubhu belirleyebileceği üzerinde

ittifak etmişlerdir. Mu'tezile gibi onlara göre de Allah Teâlâ'yı akılla bilmek vâciptir. Ancak onlar, akıl yoluyla salâh ve aslahı gözetmek, lütufta bulunmak gibi meselelerde Mu'tezile'den ayrılmışlardır. Onlara göre iman, kalp ile tasdîk aranmaksızın sadece dille ikrârdan ibârettir. Diğer ameller de imanın esaslarından değildir. Zâhirî hükümler ve mükellefiyetler bakımından mümin demekle, ahiret ve hesâba inanma bakımından mümin demek arasında fark olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre münâfık, dünyada hakîkî anlamda mümin, ahirette ise ebedî cehennemi haketmiş kimsedir.

İmâmet konusunda ise şöyle demişlerdir: İmâmet nas ve tayin olmaksızın ümmetin icmâı ile sübût bulur. Bu konuda Ehl-i Sünnet ile aynı görüştedirler. Ancak onlara göre farklı iki bölgede, iki farklı imama biat etmek caizdir. Bu görüşleriyle güttükleri amaç; adamlarından bir grubun ittifakı ile Muaviye'nin Şam'daki ve yine bir grup ashabının görüş birliği ile Emîrü'l-Mü'minîn Hz. Ali'nin Medine, Basra ve Kûfe'deki imametinin aynı anda vâkî olduğunu ispat etmektir. Hz. Osman'ın kanını talep etme davasıyla şer'î hükümlerde istibdada vararak çarpışmaya girişmesi ve Beytü'l-Mal'de tek başına tasarrufta bulunması hususlarında Muaviye'yi haklı görmüşlerdir.

Bu konudaki görüşlerinin esası ise, Osman'a (radıyallahu anh) yapılanlar karşısında sabır ve sükût etmesi nedeniyle Ali'yi (radıyallahu anh) suçlamaktır. Kerrâmiye için aslolan eğilim de budur.

4. fasıl

HAVÂRİC (HÂRİCÎLER)

Hâricîler (Havâric), Mürcie ve Va'îdiyye.

Müslüman toplumun, imamlığı üzerinde ittifak ettikleri hak imama başkaldıran kimseye Hâricî denir. Bu başkaldırı, sahâbe devrinde olduğu gibi, tâbiûn ya da sonraki imamlar devrinde de olabilir.

Mürcie, farklı bir grup olup iman ve amel gibi meseleler üzerinde görüş belirtmiştir. Ancak imâmete ilişkin bazı meselelerde Hâricîlerle ittifâk etmişlerdir.

Va'îdiyye de Hâricîlere dâhildir. Onlar da büyük günah sahibini küfrle ithâm etmiş ve cehennemde ebedî kalacağına hükmetmişlerdir. Bunların görüşlerini Hâricîleri anlatırken zikredeceğiz.

Bilinmelidir ki Müminlerin Emiri Ali'ye (radıyallahu anh) ilk karşı çıkanlar, Sıffîn savaşında onun yanında yeralan bir cemaattir. Ona muhalefet ve din dairesinden çıkışta en aşırıya kaçanlar ise şu kimselerdir: el-Eş'as b. Kays el-Kindî, Mis'ar b. Fedekî et-Temîmî, Zeyd b. Husayn et-Tâî. Bunlar Ali'ye şöyle demişlerdi: Halk bizi Kur'ân'a davet ederken sen kılıçları çekmemizi istiyorsun. Bunun üzerine İmam Ali (radıyallahu anh) şöyle cevap vermişti: "Allah'ın Kitâbı'nda olanı en iyi ben biliyorum! Haydi topluluktan geri kalanlar üzerine atılın; Allah ve Resûlü - yalan söyledi diyenlere saldırın! Oysa siz Allah ve Resûlü'nün doğru buyurduğunu söylüyorsunuz. Bunun üzerine şöyle dediler: "Eşter'i müminlerle savaştan alıkoyacaksın! Yoksa Osman'a (radıyallahu anh) yaptığımızı sana da yaparız!" Topluluk, dağılıp kaçmaya başlayıp geriye üç-beş kişi kalınca Müminlerin Emiri Ali, Eşter'i geri çekmek zorunda kaldı. Eşter de, Ali'nin emrine uydu.

Hakem Meselesi: Hâricîler, başta İmam Ali'yi (radıyallahu anh) tahkimi (hakem tayini) kabul etmeye zorlamışlardı. O, Abdullah b. Abbâs'ı (radıyallahu anh) göndermek istiyordu. Ama Hâricîler onu kabul etmeyip "O zaten sendendir" diyerek Ebu Musa el-Eş'arî'yi Allah'ın Kitabını hakem kılması şartıyla göndermesini istediler. Sonuç İmam Ali'nin (radıyallahu anh) arzusu hilâfına çıkınca tahkîm sonucunu kabul etmemek istedi. Hâricîler bu noktada kendisine karşı çıkarak şöyle dediler: "İnsanları niçin hakem tuttun? Allah'tan başka hüküm verecek yoktur!" İşte bunlar, bilâhare Nehrevân'da toplanan zındıklardır.

Ana fırkaları şunlardır: Muhakkime, Ezârika, Necedât, Beyhesiyye, Acâride, Seâlibe, İbâdiyye, Saferiyye. Bunlar dışındaki fırkalar, ana fırkaların dalları konumundadır.

Yukarıda zikrettiğimiz fırkaların ortak noktaları Osman'dan (radıyallahu anh) teberrî etmeleri, bunu her tür tâat ve ibâdetin önüne geçirmeleri ve nikahın sıhhat şartı görmeleri, büyük günah işleyenleri tekfîr etmeleri, Sünnet'e muhalefet eden imâma başkaldırmayı farz bir hak olarak görmeleridir.

1. İLK MUHAKKİME:

Bunlar Tahkîm olayı yaşanıp da iki hakem atandığında İmam Ali'ye (radıyallahu anh) karşı çıkarak onu tekfîr edenlerdir. Kûfe'nin köylerinden Harûra'da toplanmışlardır. Başı çekenleri şunlardı: Abdullah b. el-Kevâ, Attâb b. el-A'ver, Abdullah b. Vehb el-Râsibî, Urve b. Cerîr, Yezîd b. Ebî Âsım el-Muhâribî, Harkûs b. Züheyr el-Becelî (Zi's-südye olarak bilinir.). Sayıları on iki bin kişiye yakındı. Tamamı da namaz kılıp oruç tutan kimselerdi.

Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) "Öyle kimseler çıkar ki namazlarının yanında namazınız, oruçlarının yanında orucunuz hor görülür. Ama onların imanları, gırtlaklarını geçmez" (Buhârî, Fedâilü'l-Kur'ân, 36; Ebu Davud, Sünnet, 28; Müsned, 1/81, 93) buyruğunun onlar hakkında olduğu söylenmiştir.

Onlar, Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) haklarında şöyle buyurduğu zındıklardır: "Şu adamın kökünden öyle bir topluluk çıkar ki, okun yaydan fırlaması gibi dinden fırlayıp çıkarlar." (Buhârî, Tevhîd, 23; Müslim, Zekat, 142; Ebu Davud, Sünnet, 28) Onların ilki Zü'l-Huvaysira, sonuncuları da Zü's-Südye'dir.

Muhakkime'nin ortaya attıkları ilk bidat imâmet konusunda olmuştur. Onlara göre halk içinde adaletle davranıp zulmetmeyen kimse, Kureyş kökenli olsun ya da olmasın, imâmete geçebilir. Eğer adalet yolunu değiştirip zulme başlarsa, azli veya katli vâcip olur. Kıyasla hüküm verme meselesinde en katı davranan onlardır. Halife tayin etmeyi farz olarak görmeyen Muhakkime, halife bulunmamasını da caiz görmüşlerdir. Eğer ihtiyaç duyulursa hür veya köle, Nabatlı veya Kureyşli olmasının da bir önemi olmadığını söylemişlerdir.

İkinci bidatleri ise tahkîm meselesinde insanları hakem kıldığı için İmam Ali'yi (radıyallahu anh) hatalı bularak Allah'tan başka hüküm sahibi olmadığını söylemeleridir. Onlar iki noktada Ali (radıyallahu anh) hakkında yalan söylemişlerdir:

a. Onlara göre İmam Ali (radıyallahu anh) insanları hakem kılmıştır. Bu yalandır. Çünkü onu tahkîmi kabul etmeye zorlayan bizâtihi kendileridir.

b. İnsanların hakem tayin edilmesi caizdir. Bu meselede hüküm sâhi-

bi olanlar kavme mensup kişilerdir. Ali (radıyallahu anh) onların bu sözleriyle ilgili olarak şöyle demiştir: "Bâtılın murad edildiği hak bir söz." Hâricîler, hatalı bulmada kalmayıp bunu tekfîre kadar götürmüşlerdir. Ayrıca Hz. Ali'yi sözünden dönerlerle, ve zındıklarla çarpışmasından dolayı lanetlenmişlerdir. Hz. Ali sözden sözden dönenlerle çarpışmış; mallarını ganimet olarak almış, fakat aile ve çocuklarını esir etmemiştir. Asilerle savaşmış, ne ganimet ne de esir almıştır. Zındıklarla savaşmış, mallarını ganimet çocuklarını esir almıştır.

Muhakkime, saydıkları birtakım suçlardan dolayı Osman'a (radıyallahu anh) dil uzatmışlardır. Aynı şekilde Cemel ve Sıffîn'de savaşanlara da ta'n etmişlerdir.

Ali (radıyallahu anh) Nehrevan'da Hâricîlerle şiddetli bir savaşa tutuşmuş ve burada sadece on civarında Hâricî canını kurtarmıştır. Müslümanlar arasında şehit olanların sayıları da ondan aşağıydı. Kurtulan Hâricîlerden ikisi Umman'a, ikisi Kirman'a, ikisi Sicistân'a, ikisi Cezîre'ye biri de Yemen'de bulunan Tel Mevzen'e kaçmıştır. Hâricîlerin bidatleri bu merkezlerde ortaya çıkmış ve günümüze kadar varlığını korumuştur.

Hâricîler arasında imam olarak biat edilen ilk kimse Abdullah b. Vehb er-Râsibî olup kendisine Zeyd b. Husayn'ın evinde biat edilmiştir. Ona biat edenler arasında Abdullah b. el-Kevâ, Urve b. Cerîr, Yezîd b. Âsım el-Muhâribî ve bir topluluk bulunmuştur. Tehlikeden sakınmak için kalabalıktan uzak durur, mensuplarını karşıladığında güvenlik amacıyla imam olarak başkası gösterilirdi. İnce görüşlülüğü ve cesaretiyle tanınırdı. Her iki hakemden ve onların görüşlerine rıza gösterip doğrulayanlardan teberrî etmişti. Müminlerin Emiri Ali'yi (radıyallahu anh) kâfir ilan ederek şöyle demişlerdir: O, Allah'ın hükmünü terketti ve insanları hakem kıldı. Bu sözü ilk dillendiren kişinin Sa'd b. Zeyd b. Menât b. Temîm oğullarından el-Haccâc b. Ubeydullah olduğu söylenmiştir. Muâviye, Hakem meselesinde söylediklerini işitince el-Berk lakabıyla tanınan bu kişinin sağrısına vurmuştu. Bu adam şöyle derdi: "Allah'ın dininde hakem mi atıyorsunuz? Allah'tan başka hüküm verecek yoktur. Biz ancak Allah'ın Kitâbı'nda verdiği hükümle hüküm verebiliriz." Bu sözlerini işiten bir adam şöyle demişti: "Dil uzattı ve yemin olsun haddi aştı!" Muhakkime, bu söz nedeniyle

bu isimle anılmıştır. Müminlerin Emiri bu sözü işitince şöyle demiştir: "Zulmün murad edildiği bir adalet sözü! Asıl söylemek istedikleri, emirliği yok etmektir. Halbuki sâlih veya fâcir birinin emirliği şarttır."

Rivâyet edilir ki Hâricîler arasında ilk kılıç çeken Urve b. Hudeyr'dir. Olay şöyle gelişmiştir: Urve, el-Eş'as b. Kays'ın yanına giderek şöyle demişti: "Bu alçaklık nedir ey Eş'as? Bu tahkîm de nereden çıktı? İçinizden birinin şartı Allah Teâlâ'nın şartından daha mı sağlamdır?" Daha sonra el-Eş'as sırtını dönünce kılıcını çekerek atının arkasına indirdi. At iki ayağı üstünde şaha kalktı. Yemenliler hemen biriktiler. Bunun üzerine el-Ahnef ve arkadaşları araya girerek el-Eş'as'tan Urve'yi hoş görmesini istediler. O da öyle yaptı.

Urve b. Hudeyr Nehrevân'da yapılan savaştan kurtularak Muâviye'nin hilâfetine kadar yaşamıştır. Bilâhare hizmetçisiyle birlikte Ziyâd b. Ebîhi'nin yanına gitmiştir. Ziyâd kendisine Ebu Bekir (radıyallahu anh) ve Ömer'i (radıyallahu anh) sorduğunda onlar hakkında iyi şeyler söylemiştir. Osman (radıyallahu anh) hakkında sorunca şöyle cevap vermiştir: "İlk altı yılında Osman'a (radıyallahu anh) bağlılığım devam etti. Ancak daha sonra yaptıkları nedeniyle ondan teberrî ettim. Onun küfrüne şahitlik edilir." Ali (radıyallahu anh) hakkındaki görüşünü sorunca şu cevabı verdi: "İki hakem tayin edinceye kadar ona bağlıydım. Daha sonra ondan da teberrî ettim. Onun da küfrüne şâhitlik edilir." Muâviye'yi sorunca çok ağır şekilde sövüp saydı. Kendisi hakkında ne düşündüğünü sorunca şöyle dedi: "İlk dönemin süs, son dönemin yıkımdır. Bu ikisi arasında da Rabbine isyan etmektesin." Ziyâd, bu cevabın ardından Urve'nin boynunun vurulmasını emretti. Ardından hizmetçisini çağırarak 'Bana onu olduğu gibi anlat' dedi. Hizmetçi, 'Ayrıntılı olarak mı anlatayım yoksa kısaca mı?' diye sordu. Ziyâd 'Kısa tut' deyince şöyle dedi: "Gündüzleri kendisine asla yemek götürmedim, geceleri ise asla yatağını sermedim." Amel ve zühdü bu derece yüksek olan Urve'nin itikâdı ise bu kadar sakat ve çürüktü.

2. EZÂRİKA:

Nâfi b. el-Ezrak adında bir şahsın taraftarlarından oluşmuş bir fırkadır. Nâfi'in komutasında Basra'dan Ehvaz'a göçmüşlerdir. O beldeyi

ve daha ötesindeki İran ve Kirman topraklarını zaptetmiş ve Abdullah b. Zübeyr döneminde oralara gönderilen valileri öldürmüşlerdir.

Nâfi'in yanında yeralan Hâricî emirlerine örnek olarak şu isimler zikredilebilir: Atiyye b. el-Esved el-Hanefî, Abdullah b. el-Mâhûr, kardeşleri Osman ve ez-Zübeyr, Amr b. Umeyr el-Anberî, Katarî b. el-Fecâe el-Mâzinî, Ubeyde b. Hilâl el-Yeşkûrî, kardeşi Muharrir b. Hilâl, Sahr b. Habîb et-Temîmî, Salih b. Mihrâk el-Abedî, Abdu Rabbih el-Kebîr ve Abdu Rabbih es-Sağîr. Nâfi'in görüşünde olan savaşçı ve taraftarların sayısı otuz bini buluyordu.

Abdullah b. el-Hâris b. Nevfel el-Nevfelî, Müslim b. Ubeys b. Küreyz b. Hubeyb komutasında bir orduyu Ezârika'nın üstüne göndermişse de Müslim onlar tarafından katledilmiş ve ordusu mağlup edilmiştir. Bunun üzerine Osman b. Abdullah b. Ma'mer et-Temîmî komutasında başka bir ordu göndermiş, bu ordu da mağlup edilmiştir. Ardından Hârise b. Bedr el-Attâbî komutasında daha büyük bir ordu göndermiş, o da Hâricîler tarafından mağlup edilmiştir. Bu gelişmeler üzerine Basra halkı korkuya kapılmıştır. En sonunda el-Mühelleb b. Ebî Sufra komutasında bir ordu gönderilmiş ve el-Mühelleb on dokuz yıl boyunca Ezârika ile savaşarak el-Haccâc döneminde hâkimiyetlerine tamamen son vermiştir. Nâfi, el-Mühelleb döneminde yapılan savaşları görmeden ölmüştür. Ezârika onun ardından Katarî b. el-Fecâ'e el-Mâzinî'ye biat ederek kendisini Emîri'l-Müminîn olarak adlandırmışlardır.

Ezârika'nın ortaya attığı sekiz bidat vardır:

Birinci bidat: Nâfi'e göre İmam Ali (radıyallahu anh) tahkîmi kabul etmesinden dolayı küfre düşmüştür. Bu bağlamda Allah Teâlâ'nın "İnsanlardan öylesi vardır ki dünya hayatına dair sözleri hoşuna gider. Üstelik sözünün özüne uyduğuna Allah'ı da şâhit gösterir. Halbuki gerçekte o, düşmanların en yamanıdır." (Bakara 2/204) buyruğunun da onun hakkında indirilmiş olduğunu iddia etti. İbn Mülcem'in (Allah lanet etsin) suikastini de doğru bulduğunu söyledi. Ona göre "İnsanlardan öyleleri vardır ki Allah rızasını kazanma umuduyla canlarını satarlar" (Bakara, 2/207) buyruğu İbni Mülcem'i övmek için indirilmişti.

Hâricîlerin müftî, zâhit ve şâiri İmran b. Hattân, Abdurrahman b. Mülcem'in işlediği cinayeti tasvip ederek şu beyti söylemiştir:

Ey Allah'a yönelenin darbesi! Onunla murat edilmedi.
Arş Sahibi'nin rızasına erişmekten başka şey,
Ne zaman onu ansam, inanırım ki o,
Allah katında terazisi en ağır olandır.

Ezârika fırkası bu çirkin bidatte ısrarcı olmuş, daha da ileri giderek İmam Osman (radıyallahu anh), Talha (radıyallahu anh), Zübeyr (radıyallahu anh), Âişe (radıyallahu anh) ve İbn Abbâs'ın (radıyallahu anh) küfürlerine hükmetmişlerdir. Ayrıca, benzer konumlara sahip diğer müslümanları da tekfîr etmiş, onların ebedî cehenneme mahkûm olduklarını da iddia etmişlerdir.

İkinci Bidat: Hz. Ali'ye yardım etmeyen ve onunla çarpışmayanları dinî konularda aynı şekilde düşünmelerine bakmaksızın tekfîr etti.

Üçüncü Bidat: Kendilerine karşı çıkanların eşlerini ve çocuklarını öldürmeyi de mübah gördüler.

Dördüncü Bidat: Zina suçunu işleyen günahkârın recm edilmeyeceğine hükmettiler. Bunu da recmin Kur'ân'da zikredilmemesine dayandırdılar. Ayrıca muhsan erkeklere iftira edenlere uygulanan haddi kabul etmeyip, muhsan hanımlara iftira edenlerle ilgili haddi kabul ettiler.

Beşinci Bidat: Müşrik çocuklarının, babalarıyla birlikte cehenneme gireceklerine hükmettiler.

Altıncı Bidat: Söz ve fiilde takiyye aslâ caiz değildir.

Yedinci Bidat: Ona göre Allah Teâlâ'nın, peygamberlik geldikten sonra kâfir olacağını bildiği yahut da peygamberlikten önce kâfir olan birini peygamber olarak göndermesi caizdir. Büyük ve küçük günahlar, peygamber için aynı mesabededir ki bu da küfürdür. Ümmet içinde peygamberler hakkında büyük ve küçük günahları caiz görenler vardır ki bu da küfürdür.

Sekizinci Bidat: Ezârika'nın tamamına göre büyük günahlardan herhangi birini işleyen kimse küfre düşüp İslâm dairesinden çıkar. Diğer kâfirler gibi cehennemde ebedî kalır. Bu görüşlerinde İblis'in küfrünü delil göstererek şöyle demişlerdir: İblis, Adem'e (aleyhisselâm) secde edilmesi

emredilip bu emre karşı çıktığında büyük günah işlemiştir. Bilindiği üzere o da Allah Teâlâ'nın birliğine inanmaktaydı.

3. NECEDÂT-I ÂZİRİYYE:

Necdet b. Âmir el-Hanefî adında bir şahsın taraftarlarından oluşan bir fırkadır. Necdet'e Âsım da denilmiştir. Askerleriyle birlikte Yemâme'den yola çıkarak Ezârika'ya katılmak istedi. Ebu Fudeyk ve Atıyye b. el-Esved el-Hanefî'nin de aralarında bulunduğu Nâfi b. el-Ezrak muhalifleri tarafından karşılandı. Bunlar Necdet'e Nâfi tarafından çıkartılan ihtilafı haber vererek savaşa katılmayanları tekfîr ettiğini ve benzeri bidatlerini söylediler. Hep birlikte Necdet'e biat ederek onu Emîru'l-müminîn olarak isimlendirdiler. Bilâhare Necdet üzerinde de ayrılığa düştüler ve bir topluluk kendisine yapılanlardan dolayı onu kâfir ilan ettiler.

Bidatlerine örnek olarak şu gibi olaylar zikredilmiştir: Ordusunu oğluyla birlikte Katîflilerle savaşmaya göndermişti. Bunlar erkekleri öldürüp kadınlarını esir aldı. Bunu da şöyle açıkladılar: Eğer değerleri ganimet paylarımıza denk olursa mesele yok. Fazlalık olursa onu iade ederiz. Böylelikle taksimden önce kadınlarla birlikte olup ganimet mallarını yediler. Necdet'in yanına döndüklerinde, yaptıklarını ona anlattılar. Necdet, yaptıklarının caiz olmadığını söyledi. Onlar da bilmedikleri için böyle yaptıklarını söylediler. Bunun üzerine onları mazûr gördü.

Necdet'in taraftarları bilâhare bu konuda ihtilafa düştüler. Bir kısmı onu doğru bularak dinî emirlerde câhilliğin mazur görülebileceğini söylediler. Onlara göre dinde iki asıl mevcuttur:

a. İlki Allah Teâlâ'yı ve peygamberlerini bilmek, -kendileriyle aynı görüşte olan- müslümanların kanlarını haram saymak, Allah katından gelenleri toptan ikrâr etmektir. Bu, herkes üzerine farzdır. Bunlar hakkında cehalet özür sayılmaz.

b. Bunların dışında kalan hususlar. Halk, bu tür konularda helal ve haramı belirleyecek bir delil konuluncaya kadar mazûr sayılır. Nitekim şöyle demişlerdir: Dinî hükümlerle ilgili herhangi bir meselede hatalı bir içtihadda bulunan kimsenin kesin delil oluşmadan önce azap göreceğini söyleyen kimse kâfirdir.

Necdet, takiyyeye başvurmaları durumunda Ehl-i Ahd ve Zimmet'in kanlarını ve mallarını mübah kılmıştır. Onların kanlarını ve mallarını haram kılanlardan ise berî olduğunu söylemiştir. Kendi görüşünde olup da had cezasına maruz kalanların Allah Teâlâ tarafından affedilebilecekleri-ni, azap görseler de ebedî cehennemde kalmayıp ardından cennete konula-caklarını söylemiştir. Necdet'e göre onlardan berî olmak caiz değildir.

Necdet şöyle demiştir: Her kim büyük veya küçük bir yalan söyler veya hatalı düşünce sahibi olur ve bunda ısrar ederse müşrik olur. Zina eden, şarap içen veya hırsızlıkta bulunan, ama bunlarda ısrarcı olmayan kimse ise müşrik olmaz. Necdet, şarap içenlere uygulanan had konusunda da çok katı davranmıştır.

Abdulmelik b. Mervân'la yazışarak ondan memnun olduğunu belirttiği zaman, kendi taraftarlarının hışmına uğramış ve tövbe etmesi istenmiştir. Önlerinde tövbe etmesi üzerine onu cezalandırmaktan vaz-geçerek kendi halinde bırakmışlardır. İçlerinden bir topluluk bilâhare tövbe talebinden dolayı pişmanlık duyarak şöyle demişlerdir: Hata ettik. İmamımızdan tövbe talep etmemiz yakışık almadı. Onun da talebimiz üzerine tövbe etmemesi gerekirdi. Bunu ifade ettikten sonra tövbe edip hatalarını itiraf ettiler. Necdet'e de şöyle dediler: Önceki tövbenden tövbe et. Yoksa seni reddedeceğiz. O da bu isteğe uyarak önceki tövbesinden dolayı tövbe etmiştir.

Ebu Fudeyk ve Atıyye ondan ayrılmışlardı. Bunlardan Ebu Fudeyk Necdet'in üstüne atılarak onu katletti. Çok geçmeden bu ikisi de birbir-lerinden berî olduklarını ilan ettiler. Abdulmelik b. Mervân, Ömer b. Ubeydullah b. Ma'mer et-Temîmî komutasında bir orduyu Ebu Fudeyk'in üstüne gönderdi. Ömer, Ebu Fudeyk ve taraftarlarıyla bir süre savaştıktan sonra Ebu Fudeyk'i ele geçirerek öldürdü. Atıyye ise Sicistan'a kaçmıştı. Taraftarları Ateviyye olarak bilinirdi. Acâride fırkasının kurucusu Abdul-kerim b. Acred de onun taraftarlarındandı.

Necedât fırkasının Âziriyye olarak anılmasının nedeni, fer'î hükümler-deki cahilliği mazûr görmeleriydi. el-Ka'bî, Necedât hakkında şunları anlatmıştır: Onlara göre söz ve amelde takiyye caizdir. İnsan öldürme konusunda bile takiyyeyi caiz görmüşlerdir. Necedât fırkasına göre insan-

ların halîfeye (imam) ihtiyaçları yoktur. Bu noktada yapmaları gereken, kendi aralarında adalete riâyet etmeleridir. Adaletin gözetilmesi noktasında imam elzem olursa, o takdirde âdil bir kimseyi imam tayin etmek caiz olur.

Necdet'in öldürülmesinden sonra Fudeykiyye ve Ateviyye olmak üzere iki gruba bölündüler. Bunlardan her biri diğerinden berî olduğunu ilân etti. Necdet'in samimi dostları dışında merkez Ebu Fudeyk'e geçti. Sicistan, Horasan, Kirman ve Kuhistân hâricîleri ise Atiyye'nin mezhebine tâbi oldular.

Necdet b. Âmir ve Nâfi b. el-Ezrak, Mekke'de İbni'z-Zübeyr'e karşı diğer Hâricîlerle birleştiler. Bilâhare Nâfi ve Necdet fikir ayrılığına düştüler. Nâfi, Basra'ya, Necde de Yemâme'ye gitti.

İkisi arasındaki fikir ayrılığının nedeni şuydu: Nâfi, takiyyenin helal olmadığını ve savaşa katılmamanın ise küfr olduğunu söylemişti. Bu görüşünü de şu ayet-i kerimelere dayandırmıştı: "Onlardan bir topluluk, insanlardan Allah'tan korkar gibi korkarlar." (Nisâ, 4/76) "Allah yolunda savaşır ve hiçbir kınayıcının kınamasından korkmazlar."

Necdet ise ona karşı çıkarak takiyyenin caiz olduğunu söylemiş ve şu ayetleri delil olarak göstermişti: "Ancak onlardan sakınmanız hali müstesnâdır." (Âl-i İmrân, 3/28) "Firavun ailesinden imanını gizleyen bir adam dedi ki." (Mümin, 40/28) Ona göre savaşa katılmamak caiz, imkân bulup savaşa katılmak ise daha faziletli idi. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştu: "Allah cihad edenleri oturanlara büyük bir ecirle üstün kılmıştır." (Nisâ, 4/95)

Nâfi şöyle demiştir: Bu ayetler, Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) baskı altındaki ashabı hakkında inmiştir. Bu durumda olmayanlar için savaşa katılmamak küfrdür. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Allah'a ve Resûlü'ne yalan söyleyenler -savaştan- geri durdular." (Tevbe, 9/90)

4. BEYHESİYYE:

Ebu Beyhes b. el-Heysam b. Câbir adında bir şahsın etrafında toplananlardan oluşan bir fırkadır. Sa'd b. Ebî Zabî'a oğullarındandır. Haccâc, el-Velîd'in hilâfeti döneminde onun peşine düşünce Medine'ye kaçmıştır. Osman b. Hayyan el-Merrî orada da kendisini takip etmiş ve sonunda

yakalayarak hapsetmiştir. Halife el-Velîd'in fermanı gelinceye kadar geceleri onunla sohbet etmiştir. Halifenin emri gereği elleri ve ayakları kesildikten sonra öldürülmüştür.

Ebu Beyhes cariyenin satışı konusundaki ihtilaflarından dolayı İbrahim ve Meymûn'u tekfîr etmiştir. Aynı şekilde Vâkıfiyye'yi de tekfîr etmiştir. Ona göre Allah Teâlâ'yı, peygamberlerini ve Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) tarafından getirilen şeriatı bilip ikrâr etmeyen kimse müslüman olamaz. Ancak Allah dostlarına dost olunur, Allah düşmanlarından ise berî olunur. Şeriatın esasları arasında vârit olup Allah Teâlâ tarafından haram kılınıp azap tehdidinde bulunulan hükümlerin bizatihi bilinmesi, tefsirinin öğrenilmesi ve bunlardan sakınılması gerekir. Bazı hükümleri ise sadece ismen bilmesi yeterli olup tefsirini bilmek vâcip değildir. Kula düşen, bilmediği hususlardan çekinmesi ve yaptığı her şeyi ilme dayanarak yapmasıdır. Ebu Beyhes, Vâkıfiyye'den berî oluşunu onların şu görüşüne dayandırmıştır: Bir haramı, haram ya da helal olmadığını bilmeden işleyen kimse hakkında hüküm verilemez. Halbuki Ebu Beyhes'e göre o kimsenin bu haramı öğrenme hakkı vardır.

İman ise her hak ve bâtılı bilmektir. İman, sadece kalp ile bilmek olup söz ve amel imanın şartı değildir. Ebu Beyhes'in şöyle dediği nakledilir: İman, ikrâr ve ilimdir. Bunlardan sadece biri yeterli değildir.

Beyhesiyye'nin geneline göre ise ilim, ikrâr ve amelin tamamı imandır. Bazılarına göre haramlar, Allah'ın Kitâbı'nda vârid olanlarla sınırlıdır. Buna delil olarak da şu ayeti zikrederler: "De ki: Bana vahyedilende yiyecek kişiye haram kılınmış başka bir şey göremiyorum." (En'âm, 6/154) Kitab'da zikredilen haramlar dışında herşey helaldir.

Beyhesiyye içinde Avfiyye adıyla bilinen bir topluluk vardır ki iki gruba ayrılmışlardır:

Birinci grup şöyle der: Hicret yurdundan dönerek savaşa katılmaktan çekinen kimseden berî oluruz.

İkinci grup ise şöyle der: Aksine onlara olan velâyetimiz devam eder. Çünkü helal olan bir hükme dönmüşlerdir.

Bu iki grup, imamın küfre düşmesi halinde tebaanın da küfre düşe-

ceği noktasında fikir birliğine varmıştır. Bu noktada gaip olanla mevcut olan aynı hükümdedir.

Beyhesiye içinde Tefsîr Ehli (Ashâbu't-tefsîr) olarak bilinen bir topluluk vardır ki şehâdette bulunan bir müslümanın onun tefsir ve keyfiyetini bilip gereğini yapmakla mükellef olduğunu iddia etmiştir.

İçlerinde Sual Ehli (Ashâbu's-su'âl) olarak bilinen bir topluluk daha vardır ki şöyle demişlerdir: Kişi, iki şehâdeti îfâ ettiğinde müslüman olur, Allah düşmanlarından berî kalıp Allah dostlarını dost edinir ve O'nun katından gelenlere toptan iman eder. Eğer dinî bir hükmü bilmiyorsa, Allah Teâlâ'nın kendisine farz kıldığını sorarak öğrenir. Bilmediği hususlarda kusur etmesi, onu sorup öğreninceye kadar kendisine zarar vermez. Haram kılındığını bilmediği bir haramı işlediğinde ise küfre düşer. Çocukların durumu hakkında Sa'lebiyye fırkasıyla aynı görüşü paylaşmış ve şöyle demişlerdir: Müminlerin çocukları mümin, kâfirlerin çocukları da kâfirdir. Kader konusunda ise Kaderiyye ile aynı görüşü paylaşmış ve şöyle demişlerdir: Allah Teâlâ kullarına tefvîzde bulunmuş olup kullarının amelleri üzerinde hiçbir irâdî müdâhalesi yoktur. Beyhesiyye fırkasının çoğunluğu, bunlardan berâetlerini ilan etmiştir.

Bazılarına göre bir kişi herhangi bir haram işlediğinde durumu imama bildirilinceye kadar tekfîr edilmez. Eğer imam kendisine had uygulamazsa bağışlanmış olur.

Bazılarına göre helal kılınmış bir şey içtiği için sarhoş olan kimse, söz veya fiilinden dolayı sorumlu tutulmaz.

Avfiyye ise sarhoşluğun küfr olduğunu iddia etmiştir. Ancak sarhoşluğa namazı terketmek veya iffetli birine iftira etmek gibi başka bir büyük günah eklenmedikçe tek başına küfr olduğuna şâhitlik etmezler.

Hâricîler arasında Sâlih b. Müserrah'ın taraftarlarından oluşan bir fırka daha bulunmakla birlikte diğerlerinden ayrışmasını sağlayacak herhangi bir görüşleri nakledilmemiştir. Sâlih, Bişr b. Mervân'a başkaldırmış ve üstüne Bişr b. el-Hâris b. Umeyre -ya da el-Eş'as b. Umeyre el-Hemedânî- komutasında bir ordu gönderilmiştir. Kasr-ı Celûlâ'da yaralanan Sâlih, yerine Şebîb b. Yezîd b. Nuaym el-Şeybânî'yi -Ebu's-Sahârâ- atamıştır. Ebu's-Sahârâ Kûfe'yi ele geçirmiş ve el-Haccâc'ın ordusunda bulunan yirmi dört

komutanı öldürmüştür. Daha sonra yenilerek Ehvâz'a çekilmiş ve Ehvâz nehrinde boğulmuştur. Son sözlerinin şu ayet olduğu rivâyet edilmiştir: "Bu, Azîz ve Alîm olan Allah'ın takdiridir." (Yâsîn, 36/38)

el-Yemân, Şebîbiyye'nin Sâlih hakkında çekimser kaldığını düşündükleri için, Hâricîler'in Mürciesi olarak anıldıklarını kaydetmiştir. Rivâyete göre, Sâlih'ten berâatini ilan ederek onu terketmiştir. Bilâhare kendi için imâmet iddiasında bulunmuştur. Şebîb'in grubu Beyhesiyye'nin saydığımız grupları arasında yeralır. Ancak şan, şöhret ve iktidarı Hâricîlerden hiçbir şahsiyete nasip olmamıştır. Kıssası tarih kitaplarında uzun uzun anlatılmıştır.

5. ACÂRİDE:

Abdulkerim b. Acred adında bir şahsın taraftarlarından oluşan bir fırkadır. Bu şahıs, Necedât fırkasının bidatlerini aynen benimsemiş, ancak birtakım bidatler çıkartarak onlardan ayrılmıştır. Ebu Beyhes'in taraftarlarından olduğu, bilâhare onunla fikir ayrılığına düşerek ayrıldığı ve şu görüşü savunduğu rivâyet edilir: İslama davet edinceye kadar çocuktan berî olmak gerekir. Çocuk ergenlik çağına ulaştığında onu İslâm'a davet etmek farzdır. Müşrik çocukları, babalarıyla birlikte cehennemde olacaklardır. Ona göre mal, sahibinin öldürülme öldürülmedikçe ganimet (fey') sayılmaz. Bu fırka mensupları dindârlıkları kendilerince bilinen kaede (: savaşa katılmayanlar) ile olan velâyet bağlarını devam ettirirler. Hicreti farz değil bir fazilet olarak görürler. Büyük günah işleyenleri kâfir sayarlar. Yûsuf sûresinin Kur'an'dan olmadığını ve onun herhangi bir hikâye olduğunu iddia ettikleri de söylenmiştir. Rivâyete göre bu konuda şöyle demişlerdir: Bir aşk hikâyesinin Kur'an'da bulunması caiz değildir!

Acâride fırkası kendi içinde farklılaşan görüşlerine bağlı olarak birçok fırkaya ayrılmıştır. Bu fırkalar şunlardır:

A. *Saltiyye:* Osman b. Ebi's-Salt -diğer adı es-Salt b. Ebi's-Salt'tır- adında bir şahsın taraftarlarından oluşan bir fırkadır. Çıkardığı birçok bidatle Acâride'den ayrılmıştır. Bu bidatlerden biri şudur: İslâm'a gireni kendimize dost edinir, aklı başına gelip de İslâm'ı kabul edinceye kadar çocuklarından yüz çeviririz.

İçlerinden bir topluluğun şöyle dedikleri nakledilir: Ergen olup İslâm'a davet edilen kişi bu daveti kabul veya reddedinceye kadar ne müşriklerin, ne de müslümanların çocuklarına dostluk veya düşmanlık söz konusu olmaz.

B. *Meymûniyye:* Meymûn b. Hâlid adında bir şahsın taraftarlarından oluşmuştur. Meymûn, çeşitli görüşleriyle Acâride'den ayrılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: Kaderin hayır ve şerri kuldan kaynaklanır. Fiiller yaratma ve ibdâ bakımından kullara aittir. İstitâ'at fiilden önce gelir. Allah Teâlâ yalnız hayrı murâd eder. Kulların masiyetleri noktasında O'nun irâdesi mevcut değildir. Hüseyin el-Kerâbîsî, Hâricîlerin görüşlerini anlattığı kitabında Meymûnîlerin, kızların kızlarıyla, erkek ve kızkardeşlerin çocuklarını kızlarıyla evlenmeyi caiz gördüklerini nakletmiştir. Meymûniyye şöyle demiştir: Muhakkak ki Allah Teâlâ kişiye kendi kızları, erkek ve kızkardeşlerinin kızlarıyla evlenmeyi haram kılmıştır. Bunların çocuklarıyla evlenmeyi ise haram kılmamıştır.

el-Ka'bî ve el-Eş'arî Meymûniyye'nin Yûsuf sûresinin Kur'an'dan olmadığını iddia ettiklerini nakletmişlerdir. Onlar sultanla savaşmayı, ona ve hükmüne rıza gösterenlere had uygulamayı vacip görmüşlerdir. Sultanı kabul etmeyenlerle savaşmak caiz değildir. Ancak ona destek olanlar, Hâricîlerin inançlarını tenkid edenler ve sultana rehberlik edenler bunun dışındadır. Meymûniyye'ye göre müşrik çocukları da cennettedir.

C. *Hamziyye:* Hamza b. Edrek adında bir şahsın taraftarlarından oluşan bir fırkadır. Kader ve diğer bidatlerinde Meymûniyye fırkası ile aynı düşünen Hamziyye, muhaliflerin ve müşriklerin çocukları meselesinde onlardan ayrılarak bu çocukların cehennemlik olduklarını iddia etmişlerdir.

Hamza, Sicistan'da ayaklanan Hüseyn b. er-Rekkâd'ın taraftarları arasında bulunuyordu. Halef el-Hâricî kader ve liderliği haketme gibi konularda ona muhalefet etmişti. Bunun üzerine birbirlerinden berî olduklarını ilan ettiler. Hamza, ümmetin dirliğinin sağlanması ve düşmanların tesirsiz hale getirilmesi gibi konularda başarı olmaması durumunda bir devirde iki imamın bulunmasının caiz olduğunu söylemiştir.

D. *Halefiyye:* Halef el-Hâricî adında bir şahsın taraftarlarından oluşan bir fırkadır. Kirmân ve Mekrân havalisinde yaşamış Hâricîlerden oluşur.

Kader konusunda Hamziyye'den farklı düşünürler. Kaderin hayır ve şerrini Allah Teâlâ'ya isnât ederler. Bu meselede Ehl-i Sünnet ve Cemaat ile aynı inancı paylaşırlar. Şöyle derler: Hamziyye şu sözleriyle tenâkuza düşmüşlerdir: Eğer Allah Teâlâ kendi takdir ettiği fiilleri yapma veya yapmama nedeniyle kullarına azap edecek olsaydı zulmetmiş olurdu. Onlara göre müşrik çocukları amelde bulunup bulunmamalarına bakılmaksızın cehennemlik olurlar. Ancak bunun açık bir çelişki olduğunu görememişlerdir.

E. *Etrâfiyye:* Kader konusunda Hamza ile aynı görüşte olan bir fırkadır. Ancak onlar uzakta bulunanları, akıl yoluyla gerekli olduğunu düşündüklerini uyguladıkları takdirde, şeriatin bilmedikleri hükümlerinde işledikleri kusurlardan dolayı mazûr görmüşlerdir. Bu fırka da Kaderiye gibi birtakım aklî farziyetlerin varlığını iddia etmiştir. Başları Sicistan'dan Gâlib b. Şâzek'tir. Abdullah el-Sedyûrî onlara karşı çıkarak kendilerinden berî olduğunu ilan etmiştir.

Bu fırka içinde Muhammediyye olarak bilinen ve Muhammed b. Rızk'ın taraftarlarından oluşan bir fırka daha vardır. Muhammed, Hüseyn b. er-Rekkâd'ın taraftarları arasındayken bilâhare ondan berî olduğunu ilan etmiştir.

F. *Şuaybiyye:* Şuayb b. Muhammed adında bir şahsın taraftarlarından oluşan bir fırkadır. Meymûn ile birlikte Acâride arasında bulunurken kaderle ilgili fikrinden dolayı ondan berâetini ilan etmiştir.

Şuayb şöyle demiştir: Allah Teâlâ kulların amellerinin yaratıcısıdır. Kul ise, kudret ve irâde bakımından onları kazanandır. Hayır ve şer bakımından onlardan sorumludur, ceza ve mükâfat olarak da karşılığını görecektir. Varlık âleminde hiçbir şey Allah Teâlâ'nın irâdesi olmaksızın gerçekleşmez. Şuayb imâmet ve va'îd konularındaki bid'atlarında Hâricîlerle aynı görüştedir. Çocuklarla ilgili hükümleriyle savaşa katılmayanlar, dostluk ve teberrî konularında Acâride ile aynı görüştedir.

G. *Hâzimiyye:* Hâzim b. Ali adında bir şahsın taraftarlarından oluşan bir fırkadır. Kulların amellerinin Allah Teâlâ tarafından yaratılmış olduğu, kudretinde dilediğinden başka bir şeyin olamayacağı gibi inançlarda Şuayb'ın görüşlerine tâbidirler. Muvâfât fikrini savunmuşlardır. Allah

Teâlâ, ancak işin sonunda iman bakımından kendisine gelecek olanları dost edinir. Sonları küfr olacağını bildiği kullarından ise teberrî eder. Dostlarına olan sevgisi devamlı olduğu gibi, düşmanlarına olan buğzu da devamlıdır.

Rivâyete göre Ali (radıyallahu anh) hakkında tevakkuf etmiş ve ondan berî olduklarını açıkça ifade etmemişlerdir. Başka birçok kimseden berâetlerini ise ilan etmişlerdir.

6. SE'ÂLİBE:

Sa'lebe b. Âmir adında bir şahsın taraftarlarından oluşan bir fırkadır. Sa'lebe, çocuklar konusundaki tartışmalarına kadar Abdulkerim b. Acred ile tek yumruk gibi hareket etmişti. Ancak çocuğun velâyetini iddia edince Abdulkerim fırkası ondan yüz çevirdi. Ona göre, hakkı inkâr ettiği görülmedikçe ister küçük ister büyük olsun çocukların da velâyeti sahihtir. Ona göre ergenlik çağına gelmemiş çocukların dost veya düşman olarak görülmelerinin herhangi bir hikmeti yoktur. Ergen olup davete muhatap oluncaya kadar asıl olan budur. Kölelerinden zengin olduklarında zekat almayı, fakir olduklarında ise onlara zekât vermeyi caiz gördü.

Bu fırka, kendi içinde dört fırkaya ayrılmıştır:

A. *Ahnesiyye;* Ahnes b. Kays adında bir şahsın taraftarlarından oluşan bir fırkadır. Ahnes, Se'âlibe fırkasındandı. Ama bazı meselelerde onlardan ayrılarak farklı fikirler beyan etmiştir: Örneğin Kıble ehlinden olup takıyye ortamında yaşayanların tamamı hakkında tevakkuf etti; sadece iman ettiği açıkça bilinen kimseleri dost edinir, küfrü açıkça bilinen kimselerden ise teberrî ederdi. Suikast, cinayet ve hırsızlığı haram görmüştür. Ona göre kıble ehlinden hiç kimse düşmanı dine davet etmeden savaşa başlayamaz. Eğer düşman bu daveti kabul etmezse o zaman kendisiyle çarpışılabilir. Bunun tek istisnası, sözlerinin fiillerine uymadığı açıkça bilinen kimselerdir. Ahnes, kendi fırkasınca müşrik sayılan büyük günah sahiplerine, müslüman hanımlarla evlenmeyi caiz görmüştür. Diğer meselelerde Hâricîlerle aynı görüşleri benimsemiştir.

B. *Ma'bediyye;* Ma'bed b. Abdurrahman adında bir şahsın taraftarlarından oluşan bir fırkadır. Ma'bed, müslüman hanımların müşriklerle

evlendirilmesi hatasında Ahnesiyye fırkasına karşı çıktı. Ayrıca kölelerden zekat alıp onlara zekat verme meselesinde de onlara karşı çıktı. Ma'bed şöyle demiştir: Bu görüşlerinden dolayı ondan teberrî ederim. Korku ve çekince halinde zekat paylarının tek bir paya çevrilmesini de caiz görmüşlerdir.

C. *Ruşeydiyye:* Ruşeyd et-Tûsî'nin taraftarlarından oluşan bir fırkadır. Bunlara Uşriyye de denilmiştir. Se'âlibe nehirler ve kanallarla sulanan arazilerde yirmide bir verilmesini gerekli görüyordu. Ziyad b. Abdurrahman öşrün(onda bir) tam olarak verilmesi gerektiğini ve daha önceden öşrün yarısının verilmesini savunanlardan teberrî etmenin caiz olmadığını onlara bildirdi. Bunun üzerine Ruşeyd şöyle dedi: Eğer onlardan teberrî etmek caiz değilse, o zaman biz de onlar gibi amel ederiz. Bunun üzerine bu konuda iki gruba ayrıldılar.

D. *Şeybâniye;* Şeybân b. Seleme adında bir şahsın taraftarlarından oluşan bir fırkadır. Ebu Müslim el-Horasânî döneminde ayaklanmıştır. Nasr b. Seyyâr karşısında ona ve Ali b. el-Kirmânî'ye destek vermiştir. Önceleri Se'âlibe taraftarı olmuştur. Ebu Müslim ve Ali'ye yardım edince Hâricîler ondan teberrî ettiler. Şeybân öldürülünce bir topluluk onun tövbe ettiğini söyledi. Se'âlibe ise şöyle dedi: Onun tövbesi sahih olmaz. Çünkü o, bizimle aynı görüşte olanları katletmiş, mallarını gaspetmiştir. Bir müslümanı öldürüp malına el koyan kimsenin tövbesi kabul edilmez. Bunun şartı kendisine kısas uygulanması ve gaspettiklerini iade etmesidir.

Şeybân, cebr ve kudret-i hâdise meselelerinde Cehm b. Safvân ile fikir birliği etmiştir. Ziyâd b. Abdurrahman eş-Şeybânî, Ebu Hâlid'in şöyle dediği nakledilir: Allah Teâlâ Zâtı için ilim yaratmadıkça bilmez. Eşya O'nun için ancak hudûs ettikleri ve meydana geldikleri anda malûm olur. Ziyâd'ın Şeybân'dan teberrî ettiği ve söz konusu iki kişiye desteğinden dolayı da tekfîr ettiği söylenmiştir. Şeybâniyye'nin çoğunluğu Cürcân, Nesâ ve Ermenistan civarında yaşamıştır. Şeybân'ı dost edinen ve tövbe ettiğini söyleyen ise Atıyye el-Cürcânî ve taraftarlarıdır.

E. *Mukremiyye*; Mukrem b. Abdullah el-Acelî'nin taraftarlarından oluşan bir fırkadır. Mukrem, Se'âlibe arasındaydı. Birtakım meselelerde onlara muhalefet etti. Örneğin ona göre namazı terk eden kimse kâfirdir, fakat küfrü namazı terk ettiği için değil, Allah Teâlâ'yı bilmemesinden

dolayıdır. Bu hükmü, insanın irtikâb ettiği her türlü büyük günaha da şamil kılmıştır. Çünkü Allah'ın vahdaniyetini, gizli ve açık her tür fiilinin Allah Teâlâ tarafından bilindiğini, işlediği taat ve masiyetin O'nun tarafından karşılık göreceğini bilen kişinin masiyete kalkışması, böyle bir bilgiden gâfil olmayan Zata muhalefet etmesi ve O'nun vazettiği yükümlülüklere karşı kayıtsız kalması tasavvur edilemez. Bu yüzdendir ki Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) şöyle buyurmuştur: "Zina eden kişi, mümin olduğu halde zina edemez. Hırsız da mümin olduğu halde hırsızlık edemez." (Buhârî, Mezâlim, 30; Müslim, İman, 100; İbn Mace, Fiten, 3)

Seâlibe fırkası bu konuda onlara muhalefet etmiş ve "muvâfât" îmanı görüşünü benimsemiştir. Onlara göre: Allah Teâlâ'nın kullarını dost veya düşman edinmesi, âkıbetleri itibarıyladır. Yani öldükleri hâl üzere (muvâfâtu'l-mevt) olup yaşarken bulundukları hâl itibarıyla değildir. Çünkü hayat halinde iken ömrünün sonunda ne olacağı kesin değildir. Buna göre kişi, inancı üzere yaşamaya devam eder ve son nefesine kadar böyle giderse işte iman budur ve biz de onu dost ediniriz. Şayet böyle devam etmezse biz de onu düşman biliriz. Allah Teâlâ hakkında da aynen böyledir; muvâfât halinde kendisi hakkında bilinene göre dostluk veya düşmanlık sözkonusudur. Bütün Seâlibe fırkası bu görüştedir.

F. *Ma'lûmiyye ve Mechûliyye;* Bunlar da asıl itibarıyla Hâzimiyye fırkasının taraftarlarıdır. Ma'lûmiyye farklı olarak şöyle demiştir: Allah Teâlâ'yı bütün isim ve sıfatlarıyla bilmeyen kimse cahildir. Ancak bütün bunları öğrenip bildikten sonra mümin olabilir. İstitâ'at da fiille beraber gündeme gelir. Fiil, kul tarafından yaratılmıştır. Bu görüşleri sebebiyle Hâzimiyye mensupları onlardan teberrî etmişlerdir.

Mechûliyye ise şöyle demiştir: Allah Teâlâ'nın isim ve sıfatlarından bir kısmını bilip bir kısmını bilmeyen kimse Allah'ı biliyor demektir. Kulların fiilleri Allah Teâlâ tarafından yaratılmıştır.

G. *Bid'iyye;* Yahya b. Asdem'in taraftarlarından oluşan bir fırkadır. Bu fırka mensupları şöyle bir bidat çıkartmışlardır: Şunu kesinlikle söyleyebiliriz ki bizimle aynı inanca sahip olanlar cennetliktir. Bu hususta 'İnşâallah=Allah dilerse' demeyiz. Çünkü bu, itikâdda şüphe ihtiva eder.

'İnşâallah müminim=Allah dilerse müminim' diyen kimse kuşkudadır. Bizim cennetlik olmamız noktasında hiçbir kuşku yoktur.

7. İBÂDİYYE:

Abdullah b. İbâd'ın taraftarlarından oluşan bir fırkadır. Abdullah, Mervan b. Muhammed döneminde hurûc etmiştir. Böylece onun üstüne Abdullah b. Muhammed b. Atıyye komutasında bir ordu gönderilmiş ve Tihâme'de San'a yolu üzerinde bulunan Tebbâle beldesinde savaş cereyan etmiştir. Rivâyete göre Abdullah b. Yahya el-İbâdî hayatının her safhasında Abdullah b. İbâd'la birlikte olmuş, fikirlerini aynen benimsemiştir. Onlara göre Kıble ehlinden kendilerine karşı çıkanlar müşrik değil kâfir olarak görülür. Onlarla evlenilebilir, mirasçı olunabilir. Savaş halinde mallarını ganimet almak helal, savaş dışında ise haramdır.

Müslümanlardan kendilerine muhâlif olanların yurdunu Dâru'l-İslâm olarak görürler. Ama sultanın karargâhını Dâru'l-bağy olarak görürler. Kendilerinden farklı düşünenlerin, kendileriyle aynı düşünenler hakkındaki şâhitliklerini caiz görürler. Büyük günah sahiplerini tevhîd ehli olarak görür, ancak 'mümin' demezler.

Yine onlara göre istitâ'at, bir tür araz olup fiilden önce gelir. Fiil onunla husûle gelir. Kulun fiili, ihdâs ve ibdâ olarak Allah Teâlâ tarafından yaratılmıştır. Kullar tarafından ise mecaz olarak değil hakikî mânada kesbedilmiştir. İmamlarına Emîru'l-müminîn demedikleri gibi kendilerini de muhâcir olarak adlandırmazlar. Onlara göre teklîf ehli fenâ bulduğunda âlemin tamamı da fenâ bulur. Şu husus üzerinde de ittifak etmişlerdir: Büyük günah sahibi, nimeti inkâr etme anlamında kâfir olup dini inkâr konusunda kâfir değildir. İbâdîler, müşrik çocuklarının tekfîri meselesinde fikir belirtmeyip intikam üzere azap edilmelerini ve Allah'ın lütfu gereği cennete girmelerini de caiz görmüşlerdir. el-Ka'bî onlardan, Ebu'l-Hüzeyl'in dediği gibi Allah Teâlâ'nın rızasının murad edilmediği tâatlerin olabileceği fikrini de nakletmiştir.

İbâdîler nifâkın şirk olup olmaması konusunda tereddüt etmiş ve şöyle demişlerdir: Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) devrinde yaşayan münafıklar tevhîd ehliydiler. Ancak büyük günah işlemişlerdi. Onla-

rın küfrü şirk nedeniyle değil büyük günah sebebiyledir. Yine onlara göre Allah Teâlâ'nın buyurduğu her emir husûsî değil umûmîdir. Allah Teâlâ'nın emirleri mü'min, kâfir herkese yöneliktir. Kur'an'da tahsis yoktur. İbâdîlere göre Allah Teâlâ'nın yarattığı herşey O'nun vahdâniyetine delâlet eder. Böyle de olmak durumundadır. Onlardan bir topluluk şöyle demiştir: Allah Teâlâ delilsiz bir peygamber yaratıp ona vahyettikleriyle kullarını mükellef kılabilir. Mucize göstermesi şart değildir. Bu, bir delil yaratıp mucize izhâr edinceye kadar Allah Teâlâ üzerine vâcip olmaz. İbâdiyye de Se'âlibe ve Acâride gibi kendi içinde gruplara ayrılmıştır.

A. *Hafsiyye:* Hafs b. Ebi'l-Mikdam adında bir şahsın taraftarlarından oluşmuştur. Ona göre iman ile küfür arasındaki kıstas Marifetullah'tır. Allah Teâlâ'yı bildikten sonra peygamber, kitap, kıyamet, cennet veya cehennem gibi bir hususu inkâr eden ya da zina, hırsızlık ve şarap içme gibi büyük günahlardan birini işleyen kimse kâfir olmakla birlikte şirkten berîdir.

B. *Hârisiyye:* Hâris el-İbâdî adında bir şahsın taraftarlarından oluşmuş bir fırkadır. İbâdiyye fırkasına, kader konusunda Mu'tezile mezhebinin fikrini benimsemesiyle ters düşmüştür. Kulların fiillerinin Allah Teâlâ tarafından yaratılmış olması ve istitâ'atın fiilden önce olması noktasında da onlara muhalefet etmiştir.

C. *Yezîdiyye:* Yezîd b. Üneyse adında bir şahsın taraftarlarından oluşmuş fırkadır. Ezârika'dan önceki ilk Muhakkime'nin dost edinilmesi gerektiğini söylemiş, bunlardan sonra gelenler arasında İbâdiyye dışındakilerden teberrî etmiştir. Ona göre Allah Teâlâ, Arap olmayanlardan bir peygamber ve yanında bir kitap gönderecektir. O kitap gökyüzünde yazılmış olup o peygambere bir defada indirilecektir. Bu, yeni peygamber Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) şeriatını terk ederek Kur'ân-ı Kerîm'de de zikredilen Sâbiîlerin dininden olacaktır. Bu Sâbiîler, Harran ve Vâsıt'ta bulunan Sâbiîler değildir.

Yezîd, Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) risâletine şahitlik eden Ehl-i Kitabı -İslâma girmeseler de- dost edinme görüşündedir. Kendi görüşünde olsun olmasın, had cezası uygulanmış kimselerin müşrik ve kâfir olduklarını söylemiştir. Ona göre büyük, küçük her tür günah şirktir.

8. SUFRİYYE-İ ZİYÂDİYYE:

Ziyâd b. el-Asfar adında bir şahsın taraftarlarından oluşan bir fırkadır. Ezârika, Necedât ve İbâdiyye'ye aşağıdaki meselelerde muhalefet etmişlerdir: Birinci mesele, Sufriyye'ye göre kendileriyle aynı inançta olup savaşa katılmayanlar tekfîr edilmez. İkinci mesele, onlara göre recm cezası vardır. Üçüncü mesele, kâfir çocuklarının katl ve tekfir edilmemesi ve ebedî cehenneme mahkûm edilmemesidir. Dördüncü mesele, takiyyeyi sözde caiz görürken fiilde caiz görmemeleridir. Bu fırka mensuplarına göre, haddi gerektiren günahları işleyen kimseler, o haddin gerektirdiği isimle anılır, kendilerine daha ağır bir ad verilmez. Örneğin zinâ edene zâni, hırsızlık edene hırsız denip kâfir veya müşrik denilmez.

Ama had cezasına konu olmayan büyük günah sahipleri, örneğin namazı terkeden, savaştan kaçan vs. kişiler, terkettiği şeyin yüceliği sebebiyle tekfir edilir. Bu fırkadan olan ed-Dahhâk'dan şu görüş nakledilmiştir: Müslümanlığın gizli tutulması gereken ve bu hususta korku duyulan memlekette müslüman kadınların, kendi kavimlerinin kâfirleriyle evlenmesi caiz olup müslümanlığın açıkça yaşandığı yerlerde bu caiz değildir. Ziyâd b. el-Asfar'a göre takiyye halinde bütün zekat payları tek bir pay olarak görülebilir. Yine onun şöyle dediği nakledilir: "Bizler kendimize göre müminiz. Allah katında imandan çıkmış olup olmadığımızı bilemeyiz." Ziyâd ayrıca şöyle demiştir: "Şirk iki kısma ayrılır: İlki şeytana itâati içeren şirktir. İkincisi ise puta tapmayı içeren şirktir. Küfür de iki türlüdür: İlki nimetlere küfrânda bulunma (: nankörlük), ikincisi ise rubûbiyeti inkâr etme şeklindedir. Berâet de iki türlüdür: Had cezasına maruz kalanlardan teberrî etmek sünnet, münkirlerden (inkârcılar) teberrî etmek de farzdır.

Hâricîlerle ilgili bölümü önemli sîmaları zikrederek bitirmek istiyoruz:

İlk Hâricîler (mütekaddimûn): İkrime, Ebu Harûn el-Abedî, Ebu'ş-Şa'sâ, İsmail b. Semî'.

Sonraki Hâricîler (müteahhirûn): el-Yemân b. Rabâb önce Sa'lebî idi sonra Beyhesiyye fırkasına girdi, Abdullah b. Yezîd, Muhammed b. Harb, Yahya b. Kâmil ise İbâdiye grubundandır.

Hâricî şairlere örnek olarak da şu isimleri zikredebiliriz: İmrân b.

Hattân, ed-Dahhâk b. Kays'ın da arkadaşı olan Habîb b. Murre, Cehm b. Safvân, Ebu Mervân Gaylân b. Müslim, Muhammed b. İsa Bergûs, Ebu'l-Hüseyn Kulsûm b. Habîb el-Muhellebî, Ebu Bekir Muhammed b. Abdullah b. Şebîb el-Basrî, Ali b. Harmele, Sâlih b. Kubbe b. Subeyh b. Amr, Muveys b. İmrân el-Basrî, Ebu Abdullah b. Mesleme, Ebu Abdurrahman b. Mesleme, el-Fadl b. İsa er-Rekkâşî, Ebu Zekeriyyâ Yahya b. Esfah, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Müslim es-Sâlihî, Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Hasan el-Hâlidî, Muhammed b. Sadaka, Ebu'l-Hüseyn Ali b. Zeyd el-İbâdî, Ebu Abdullah Muhammed b. Kerrâm, Kulsûm b. Habîb el-Murâdî el-Basrî.

Hâricîler arasında bir topluluk daha vardır ki toplumdan uzaklaşmış ve yaptığı savaşlarda ne Ali'nin (radıyallahu anh), ne de düşmanlarının yanında yeralmışlardır. Bunlar şöyle demişlerdir: "Sahâbe hakkında fitneye bulaşmayız." Nitekim Abdullah b. Ömer, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Muhammed b. Mesleme el-Ensârî ve Üsâme b. Zeyd b. Hârise el-Kelbî hakkında fikir belirtmemişlerdir.

Kays b. Ebî Hâzim şöyle demiştir: "Sıffîn savaşında verdiği emre kadar bütün hal ve harplerinde Ali'nin (radıyallahu anh) yanında yeralmıştım. Ama o gün, 'Kalan grupların üstüne yürüyün! Sizler (Allah ve Resûlü doğru söyler) derken (Allah ve Resûlü yalan söyledi) diyenlerin üstüne yürüyün!' emrini verince cemaat hakkındaki gerçek niyetini anladım. O gün kendisini terkettim."

5. fasıl
MÜRCİE

'İrcâ' kelimesi iki anlama gelir.

İlki erteleme, tehîr etme anlamıdır. Şu ayet-i kerimede olduğu gibi: "Dediler ki: Onu ve kardeşini ircâ et!" (A'râf, 7/111) Yani tehir et, mühlet ver anlamındadır.

İkinci anlamı ise ümit (recâ) vermedir.

Bu fırka mensuplarına ilk anlama dayanarak Mürcie demek sahihtir.

Çünkü onlar, ameli mertebe bakımından inanç ve niyetin gerisine atarlar.

İkinci anlama dayanarak Mürcie demek de yerindedir. Çünkü, küfr ile ibâdet fayda etmediği gibi iman ile günah da zarar vermez demişlerdir.

Bazıları ise şöyle der: "İrcâ, büyük günah sahibinin hükmünü Kıyamet gününe erteleyip dünyadaki durumu ile cennet veya cehennem ehli olduğuna hükmetmemektir." Bu anlama göre Mürcie ve Va'îdiyye fırkaları, birbirlerine zıt iki fırka olmaktadırlar.

Bir başka görüşe göre İrcâ, İmam Alî'yi (radıyallahu anh) birinci dereceden dördüncü dereceye ertelemektir ki bu anlama göre Mürcie ve Şîa birbirlerine zıt iki fırka olmaktadır.

Mürcie şu dört sınıftan oluşur: a. Hâricî Mürciesi, b. Kaderiyye Mürciesi, c. Cebriyye Mürciesi, d. Hâlis Mürcie. Muhammed b. Şebîb, es-Sâlihî ve el-Hâlidî Kaderiye Mürciesi'ndendir. Kader (: kulun fiillerini tam kudretle yarattığı) ve ircâ fikrini ilk ortaya atan Gaylân ed-Dımeşkî'nin taraftarları da bu grupta yeralır. Biz ise bu bölümde Hâlis Mürcie'nin görüşlerine yer vereceğiz. Mürcie kendi içinde altı fırkaya ayrılmıştır:

1. YÛNUSİYYE:

Yûnus b. Avn en-Numeyrî adında bir şahsın taraftarlarından oluşan bir fırkadır. Ona göre iman, Allah Teâlâ'yı bilmek, O'na boyun eğip bağlanmaktır. O'na karşı kibirlenmemek, O'na kalp ile sevgi beslemektir. Bu hasletleri taşıyan kimse mümindir. Bunlar dışında kalan ve taat cinsinden olan şeyler imandan değildir. İman hâlis ve sadık oldukça bunların terkinden dolayı azap da görmez.

Yine ona göre İblis, Allah Teâlâ'yı tevhid ederek bilirdi. Ama O'na karşı kibirlenmesi ve boyun eğmeyi reddetmesi sebebiyle kâfir oldu; "Reddetti ve büyüklük tasladı. Ve kâfirlerden oldu." (Bakara, 2/35). Yûnus şöyle demiştir: "Kimin kalbinde Allah'a boyun eğiş ve muhabbet, hulûs ve yakîn ile yerleşirse, hiçbir masiyetle O'na muhalif olmaz. Ondan sâdır olabilecek masiyetler de, yakîni ve ihlâsı sebebiyle kendisine zarar vermez. Mümin cennete amel ve ibadetler sebebiyle değil, ihlâs ve muhabbet sayesinde girer."

2. UBEYDİYYE:

Ubeyd el-Mükteib adında bir şahsın taraftarlarından oluşan bir fırkadır. Ubeyd'in şöyle dediği nakledilmiştir: "Şirk dışındaki her günah muhakkak bağışlanacaktır. Kul, tevhîd üzere vefat ettiğinde, işlediği günah ve kötülükler kendisine zarar vermez." el-Yemân da ondan şunu nakletmiştir: "Allah Teâlâ'nın ilmi, O'nun zâtından ayrıdır. Kelamı ve dini de böyledir. Allah Teâlâ -hâşâ- insan suretindedir. İddiasına göre Allah Resûlü de (sallallâhu aleyhi ve sellem) "Allah Teâlâ Adem'i Rahmân'ın sûretinde yarattı" (Heysemî, Mecmau'z-Zevâid, 8/198; Taberânî, Mu'cemu'l-Kebir, 12/403) hadisi ile buna işaret etmiştir.

3. GASSÂNİYYE:

Gassân el-Kûfî adında bir şahsın taraftarlarından oluşan fırkadır. Kendisi iman hakkında şöyle demiştir: İman, Allah Teâlâ'yı, Peygamberini, Allah tarafından indirilen şeriatı ve Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) getirdiklerini tafsilen değil, genel olarak (icmâlen) bilmektir. Ona göre iman ne artar, ne de eksilir. İddiasına göre herhangi biri çıkıp "Allah Teâlâ'nın domuz eti yemeyi haram kıldığını biliyorum, ama haram kıldığı domuzun şu koyun mu, yoksa başka bir şey mi olduğunu bilmiyorum." dese mümin olarak kalır. Yine biri çıkıp "Allah Teâlâ'nın Kabe'yi haccetmeyi farz kıldığını biliyorum, ama Kabe'nin nerede olduğunu bilmiyorum, belki Hindistan'dadır." dese mümin olmaya devam eder. Bu misallerle anlatmak istediği, bu tür inançların imanın ötesinde hususlar oluşudur. Bu gibi ifadeler onun şüphe içinde olduğunu göstermez. Çünkü hiçbir akıl sahibi, Kabe'nin yeri hakkında şüpheye kapılmaz. Domuz ile koyun arasındaki fark da açıktır.

İşin tuhaf yanı Gassân'ın Ebu Hanîfe'yi de kendi görüşünde sayıp Mürcie'den görmesidir. Bu, açık bir yalandır! Ebu Hanîfe ve taraftarlarına Ehl-i Sünnet'in Mürciesi denilmiştir. Fırka tarihçilerinden birçoğu da Ebu Hanîfe'yi Mürcie arasında zikretmiştir. Bunun sebebi olarak da iki husus zikredilir: İlkine göre İmam A'zam Ebu Hanîfe, ilk nesillerde ortaya çıkan Kaderiyye ve Mu'tezile'ye muhalefet ederdi. Mu'tezile mensupları ise, kader hususunda kendilerine muhalefet eden herkese Mürcie derlerdi.

İmam-ı A'zam ve takipçileri hakkında Mürcie tanımının kullanılması bunlardan sâdır olmuştur.

Diğerine göre İmam-ı A'zam, imanın kalp ile tasdik olduğunu söyler, imanda artma ve eksilmeyi de kabul etmezdi. İşte bundan hareket edilerek İmam-ı A'zam'ın ameli imanın ardına attığı zannedildi. Halbuki bu zan, yersiz ve fâsittir. Çünkü İmam A'zam'ın bedenle yapılan ameller noktasında nasıl hassas ve titiz olduğu bilinen bir gerçektir. İbadetleri îfa noktasındaki gayreti de bütün kitaplarda yazılıdır. O halde bu tür söylentilerin Mu'tezile ve Havâric'den çıkma ihtimali çok yüksektir.

4. SEVBÂNİYYE:

Ebu Sevbân el-Mürciî adında bir şahsın taraftarlarından oluşan fırkadır. Bunlara göre iman, Allah Teâlâ'yı, peygamberlerini ve işlenmesi aklen caiz olmayan şeyleri bilmek ve ikrâr etmektir. Onlara göre terkedilmesi aklen caiz olan fiilleri bilmek ve ikrar etmek imana dâhil değildir. Bunlar ayrıca, her türlü ameli, imanın ardına atarlar.

Ebu Sevbân'ı bu görüşlerinde izleyenlere örnek olarak şu isimleri zikredebiliriz: Ebu Mervan Gaylân b. Mervân ed-Dımeşkî, Ebu Şemr, Muveys b. Imrân, el-Fadl er-Rakkâşî, Muhammed b. Şebîb, el-Attâbî ve Sâlih Kubbe.

Gaylân kaderin hayır ve şerrinin kuldan olduğuna inanırdı. İmâmet konusunda ise Kureyşîlik şartını kabul etmezdi. Ona göre Kitab ve Sünnet ile âmil olan herkes imâmete lâyıktır. Ancak imâmet, ümmetin icmâı ile sübût bulur. İşin garip yanı ümmetin, imâmetin Kureyşîliği üzerinde icmâ etmiş olmasıdır. Nitekim bu esasa dayanılarak Ensâr'ın "Sizden bir emir, bizden bir emir olsun" isteği geri çevrilmiştir. Sonuç itibarıyla Gaylân şu üç esası cemeden nâdir bir kişiliktir: Kader, İrcâ ve Hâricîlik.

Yukarıda saydığımız şahsiyetlerin tamamı, şu hususta görüş birliği etmişlerdir: Eğer Allah Teâlâ kıyamette isyankâr bir kulu affederse, onun durumunda olan bütün isyankâr mü'minleri de affeder. Şayet cehennemden herkesi çıkaracaksa, hali bunun gibi olan herkesi çıkaracaktır. Ancak işin tuhaf tarafı, bu grup, tevhid ehlinden olan müminlerin cehennemden muhakkak çıkacakları noktasında kesin görüş belirtmemiştir.

Mukâtil b. Süleymân'dan şu görüş nakledilmiştir: Günahlar, tevhid ve iman sahiplerine zarar vermez. Mümin olan hiç kimse cehenneme girmez. Ondan nakledilen sahih görüş ise şudur: Günahkâr mümine, Kıyamet günü cehennemin üzerinde bulunan Sırat üzerinde azap edilir. Cehennemin ateşinden yükselen sıcaklık ve alev ona gelir. Günahı miktarı acı çektikten sonra cennete girer. O bunu, kızgın tava üzerinde tutulan mısır tanelerine benzetir.

Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'den de şu görüş nakledilmiştir: Büyük günah sahipleri cezalarını çekmek üzere cehenneme atıldıktan ve cezalarını çektikten sonra çıkacaklardır. Orada ebedî kalmaları imkânsız olup adalete aykırıdır.

Denildi ki: İrcâ fikrini ortaya ilk atan Hasan b. Muhammed b. Ali b. Ebi Tâlib'dir. O, değişik bölgelere gönderdiği mektuplarda bu fikri belirtirdi. Ancak o Yûnusî ve Ubeydî Mürci'îlerinin iddia ettikleri gibi ameli imanın arkasına geçirmemiş, sadece büyük günah sahibinin tekfîr edilemeyeceğini söylemiştir. Zira ona göre ibadetlerde bulunma ve günahlardan kaçınma imanın aslından değildir. Dolayısıyla bunların zevâli, imanın da zâil olmasını gerektirmez.

5. TÛMENİYYE:

Ebu Muâz et-Tûmenî adında bir şahsın taraftarlarından oluşan fırkadır. Ebu Muâz'a göre iman marifet, tasdik, muhabbet, ihlâs ve Resûlullah'ın getirdiklerini ikrârdır. Bunların tamamını, ya da bir kısmını terk etmek küfürdür. Bunların yalnız birisinin veya bazısının iman olduğu söylenemez. Küfr olduğu hakkında icma edilmemiş küçük veya büyük bir masiyeti işleyen kimse hakkında "fısk ve isyanda bulundu" denilir ama 'fâsık' denmez. Terketmeyi helâl sayarak namaz kılmayı terk eden kimse kâfir olur. Kaza etme niyetiyle terk eden kimse ise kâfir olmaz. Ona göre bir peygamberi öldüren veya ona vuran kimse küfre düşer. Ama küfre düşmesinin sebebi, onu öldürmesi veya vurması değil, küçümseme, düşmanlık ve buğz yüzündendir.

İbnû'r-Râvendî ve Bişr el-Merîsî de bu görüşe meyletmişlerdir. Her

ikisi de şöyle demişlerdir: İman, kalp ve dil ile tasdiktir. Küfür ise, inkâr ve ısrarla reddetmedir. Buna göre güneşe, aya veya bir puta tapmak bizâtihi küfür değil, küfür alâmetidir.

6. SÂLİHİYYE:

Sâlih b. Ömer es-Sâlihî'nin taraftarlarından oluşmuş bir fırkadır. Es-Sâlihî, Muhammed b. Şebîb, Ebu Şemr ve Gaylân kader ile ircâ fikrini birleştirmişlerdir. Üstteki başlık altında Hâlis Mürci'îleri zikretmeyi şart koşmuş olmakla birlikte, bu fırkanın mensuplarının bazı meselelerde Mürcie'den ayrıldıkları bize zahir olmuştur.

Örneğin es-Sâlihî'ye göre iman, mutlak anlamda Allah Teâlâ'yı bilmektir. Buna göre yaşadığımız âlemin bir yaratıcısı olmalıdır. Küfür, mutlak anlamda O'nu bilmemektir. Allah Teâlâ hakkında 'Üçün üçüncüsü' diyen kimsenin bu sözü bizâtihi küfür değildir. Ancak böyle bir söz, sadece kâfirden sâdır olabilir. Ona göre Allah Teâlâ'yı bilip tanımak, muhabbet ve boyun eğişten ibarettir. Bu hususta Resûl'den gelen hüccet geçerlidir. Aklen Allah Teâlâ'ya inanıp Resûlüne inanmamak sahihtir. Ama Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) şöyle buyurmuştur: "Bana inanmayan, Allah'a da inanmamış olur."(Bkz. Müslim, İman, 240) Onun iddiasına göre namaz, Allah'a kulluk değildir. Çünkü O'na kulluk, ancak O'na iman etmekle olur ki o da Allah'ı bilmektir. İman, bu hasletten ibâret olup ne artar, ne de eksilir. Küfür de aynı şekilde tek bir haslet olup artma veya eksilme kabul etmez.

Ebu Şemr ise, Peygamberlerden bu hususta bir hüccet gelmedikçe imanın Allah Teâlâ'yı bilmek, O'nu kalpten sevmek ve boyun eğmek, O'nun gibi bir varlık olmadığını ikrâr etmek olduğunu söylemiştir. Peygamberlerin hüccetleri sübût bulduğunda onları ikrâr ve tasdîk etmeyi de iman ve marifet kapsamında görmüştür. Onların Allah katından getirdikleri hükümleri ikrâr etmekse imanın özüne dâhil değildir. İmanın hasletlerinden herhangi biri tek başına iman olmadığı gibi, bir kısmı da iman değildir. Bunlar ancak bir bütün halinde imanı ifade edebilirler. İmanın hasletleri arasında adaleti bilmeyi de şart koşmuştur. Bununla murad etti-

ği ise, kaderin hayır ve şerrinin kuldan kaynaklanıp Allah Teâlâ'ya izâfe edilemeyeceğidir.

Gaylân b. Mervân hem Kaderiyye, hem de Mürcie'dendir. O, imanın Allah Teâlâ'yı ikinci derecede bilmek, O'nu sevip boyun eğmek, Allah katından geleni ve Peygamber'in getirdiğini ikrâr etmek olduğunu söylemiştir. Ona göre birincil bilgi (marifet) fıtrî ve zarûrîdir. Bilgi, aslı itibarıyla iki kısma ayrılır: Biri fıtrîdir ki bu, âlemin bir sâni'i ve kendisinin bir yaratıcısı olduğunu bilmektir. Bu, tek başına iman olarak adlandırılamaz. İman, ikinci dereceden kazanılmış bilgiye denir.

Mürcie arasında sayılan diğer zevât şunlardır: Hasan b. Muhammed b. Ali b. Ebî Tâlib, Saîd b. Cübeyr, Talk b. Habîb, Amr b. Murra, Muhârib b. Ziyâd, Mukâtil b. Süleyman, Zerr, Amr b. Zerr, Hammâd b. Ebî Süleyman, Ebu Hanîfe, Ebu Yusuf, Muhammed b. Hasan, Kadîd b. Ca'fer.

Bunların hemen hepsi hadis imamıdır. Hâricî ve kaderîlerin aksine, büyük günah sahiplerini günahları sebebiyle tekfîr etmedikleri gibi cehennemde ebedî kalacakları görüşünü de reddetmişlerdir.

6. fasıl

ŞİA

Şia, Hz. Ali tarafını hususî bir şekilde tutan topluluktur. Bu topluluğa göre Allah Resûlü'nden (sallallâhu aleyhi ve sellem) sonra açık (celî) veya gizli (hafî) nas ve vasiyet ile onun imam olması gereklidir. İnançlarına göre imâmet onun ve neslinin dışına çıkmaz. İmâmetin Ehl-i Beyt'ten çıkması, ya başka bir şahsın zulmü veya imâm konumunda olan Ehl-i Beyt mensubunun takiyye gereğince mecburen imamlığı bırakması sonucu olabilir. İmâmet konusunda şöyle demişlerdir: İmâmet, avamın seçimi ve atamasıyla belirlenecek türden sosyal maslahata dayalı bir husus değil, aksine dinin temel esaslarından biridir. Peygamberlerin de imâmeti ihmal ve gözardı ederek imam seçimini halka havale etmeleri caiz değildir.

Şîa'nın ortak görüşü, imâmın nas ve tayin ile belirlenmesi ve peygamberler gibi imamların da büyük, küçük her tür günahtan korunmuş

(masûm) olmalarının vücûbiyeti yönündedir. Takiyye hali dışında amel ve itikad bakımından tevellî ve teberrînin gerekli olduğu görüşündedirler.

Zeydiyye'den bir topluluk bu görüşe itiraz etmiştir. İmamın konumu hakkında Şîa fırkaları arasında birçok görüş ayrılığı yaşanmış ve her farklı görüş ayrı bir fırka olarak ortaya çıkmıştır.

Şîa'nın beş ana kolu mevcuttur: Keysâniyye, Zeydiyye, İmâmiyye, Aşırılar (Gulât) ve İsmâiliyye. Usûl bakımından bu fırkaların bir kısmı Mu'tezile'ye, bir kısmı Ehl-i Sünnet'e, bir kısmı da Müşebbihe'ye yakındır.

1. KEYSÂNİYYE:

Emiru'l-müminîn Ali b. Ebî Tâlib'in hizmetçisi Keysân'ın (22) taraftarlarından oluşan bir fırkadır. Seyyid Muhammed b. el-Hanefiyye'den ders aldığı söylenmiştir. Bu fırka mensupları Keysân hakkında birtakım aşırı kanaatlara sahip olmuş ve onun bütün ilimlere vâkıf olduğunu, tevîl ve bâtın ilminin tüm sırlarını, âfâk ve enfüs ilminin bütün inceliklerini iki seyyidden (Hz. Ali ve Muhammed b. el-Hanefiyye) elde etmiş olduğunu iddia etmişlerdir.

Fırka mensuplarının ortak görüşü, dinin bir adama itâatten ibaret oluşudur. Bu inanç onları öyle bir noktaya götürmüştür ki namaz, oruç, hac ve zekat gibi şer'î rükünleri tevîl etmeye yönelmişlerdir. Hatta bazıları, söz konusu kişiye itâate ulaştıktan sonra birtakım şer'î hükümleri terketmeyi mübah görmüşlerdir. Bu inanç, bazılarını kıyâmet hakkında şüpheye sevketmiş, bazılarını ise tenâsuh ve hulûl akîdelerine düçâr kılmıştır. Kimileri de ölümden sonra dönüşü (ric'at) iddia etmişlerdir. Kimileri, itaat edilen şahsın ölümsüzlüğüne, geri dönmedikce ölümünün caiz olmadığına inanmışlardır. Kimileri de imâmetin hakîkî anlamda başkalarında olabileceğini söylemiştir. Bütün bunlar şaşkınlık ve bilgisizlik sonucu ortaya çıkmış görüşlerdir.

Fırka mensuplarının hemen hepsi şaşkındır. Dinin bir adama itaat etmekten ibâret olduğuna inanan kimsenin ne öyle bir adamı, ne de dini olabilir. Böylesi bir şaşkınlık ve sapkınlıktan, haktan sonra batıla sapmaktan Allah Teâlâ'ya sığınırız.

A. Muhtâriyye:

el-Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekafî'nin (23) taraftarlarından oluşan bir fırkadır. Önce Hâricî olan bu şahıs, daha sonra Zübeyrî, ardından da Şiî ve Keysânî olmuştur. Ona göre Ali b. Ebi Tâlib'den (radıyallahu anh) sonraki imam, Muhammed b. el-Hanefiyye'dir. Kendisine, 'Hayır! Hasan ve Hüseyn'den sonra o gelir!' denildiğinde bile onun imâmetini savunmuş ve halkı bu inanca davet etmiştir. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin adamlarından ve davetçilerinden biri gibi görünmeye çalışmış ve halkı birtakım asılsız ama yaldızlı sözlerle yanına çekmeye çalışmıştır.

Muhammed b. el-Hanefiyye, el-Muhtâr'ın bu faaliyetlerini haber alır almaz, ondan teberrî etmiş ve bu şahsın, sadece halkın teveccühünü kazanmak ve onları yanına toplamak için böyle davrandığını ifade etmiştir.

el-Muhtâr'ın iki temel dayanağından biri ilim ve davet olarak Muhammed b. el-Hanefiyye'ye bağlılığı, diğeri de Hüseyin'in (radıyallahu anh) intikamını alma noktasında onu katleden zâlimlerle gece gündüz mücadele etmesidir.

Ancak el-Muhtâr'ın fırkasını dayandırdığı başka esaslar da vardır. Örneğin ona göre bedâ' caizdir. Bedâ'nın birtakım anlamları vardır; ilimde bedâ' Allah Teâlâ'nın ilminde olan bir şeyin aksinin çıkmasının caiz olmasıdır. Bunu hiçbir akıl sahibinin kabul edeceğini sanmam.

İrâde bağlamındaki bedâ' ise, O'nun irâde ve hüküm buyurduğu bir şeyin aksinin doğru çıkmasıdır.

Emir bağlamında bedâ' ise, daha önce vermiş olduğu bir emrin aksine emir vermesidir. Neshi caiz görmeyenler, muhtelif zamanlarda gelmiş farklı emirleri birbirleri için nâsih zannederler.

el-Muhtâr'ın bedâ' fikrini savunmasının ardında yatan gaye şudur: el-Muhtâr, gelecekte olacak şeyleri, ya vahiy, ya da imamdan gelen bir mesajla öğrendiğini iddia ediyordu. Bu meyanda olacağını söylediği bir şey, dediği gibi çıktığında bunu davasını isbâtta kullanır, aksi çıktığında ise 'Rabbinizin fikri değişti' derdi.

el-Muhtâr bedâ ile nesh arasında ayrım yapmayarak şöyle derdi: "Hükümlerde nesh caiz olunca, haberlerde de bedâ caiz olmalıdır."

Seyyid Muhammed b. el-Hanefiyye, halkı kendi adamı ve davetçisiymiş gibi göstererek kandıran el-Muhtâr'dan da, uydurduğu birtakım saçmalıklardan da teberrî etmiştir.

el-Muhtâr'ın saçmalıklarına örnek olarak şunu zikredebiliriz: Onun ipekle kaplanmış ve türlü cevherlerle süslenmiş eski bir kürsüsü vardı. Bu kürsünün Emiru'l-müminîn Ali'nin (radıyallahu anh) eşyalarından biri olduğunu ve İsrail oğulları için tabut neyse, kendileri için de bu kürsünün aynı olduğunu iddia ederdi. Savaşa başladığı zaman bu kürsüyü ön safa koyar ve 'Savaşın! Zafer sizin olacaktır. Bu kürsü, sizler için Yahudîlerin tabutu gibidir. Onda sekîne ve başka şeyler vardır. Melekler yardımınıza koşmak için ineceklerdir.' derdi. Havada beliren beyaz güvercinlerle ilgili olarak da bunların melekler olduğunu söylemiştir. Bu meyanda söylediği kâfiyeli nesirler çok meşhurdur.

Kendisini Muhammed b. el-Hanefiyye'ye nisbet etmeye çalışmasının nedeni Muhammed b. el-Hanefiyye hakkında varolan iyi kanaatlerdi. Muhammed, herkes tarafından sevilen bir şahsiyetti. İlim ve irfân bakımından çok derin bir insandı. İşlerin nereye varacağını kestirirdi. Ali (radıyallahu anh) ona gerek savaşların, gerekse önemli mevkilerin hal ve sırlarını bildirmişti. Muhammed b. el-Hanefiyye, yalnızlığı seçerek tevâzuyu şöhrete tercih etmiş bir âlimdi. Rivayete göre imâmetin ilmi ona emanet edilmiş ve o bu emaneti ehline teslim etmiştir. Ölmeden önce emanetini yerine bırakmıştır.

es-Seyyid el-Hımyerî ve Küseyyir de onu sevenlerdendi. Küseyyir onun hakkında şu şiiri yazmıştı:

Dikkat! İmamlar Kureyş'tendir!
Hak idâreciler de dörttür,
Biri Ali (radıyallahu anh)*, üçü de çocuklarıdır.*
Torunlardır onlar, bunda gizlilik yoktur.
İman ve hayrın torunudur biri,
Diğeri Kerbelâ'nın kaybettirdiği torundur.
Bir diğer torun ki tatmaz ölümü,
Önde sancak, süvârilere kumanda etmeden.

Sonuncusu gâibdir ki bir zaman görünmez,
Radvâ'dadır o, su ve balın yanında.

Seyyid el-Hımyerî onun ölmediğine, Radvâ dağında bir aslanla bir kaplanın korumasında yaşadığına inanıyordu. Bulunduğu yerde birinden su, diğerinden bal akan iki kaynak vardır. Bir süre gâip olduktan sonra zulümle dolmuş olan dünyayı adaletle doldurmak üzere dönecektir. Gaybet hakkındaki ilk ifade budur ki gaybetten sonra dönüş, Şîa'nın geneli tarafından paylaşılan bir inançtır. Bazıları bunu dinin esaslarından ve Şiî inancının vazgeçilmez unsurlarından biri olarak görmüştür.

Keysâniyye, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin imâmet mücâdelesine girmesinden sonra ihtilafa düşmüş ve her grup kendine göre bir fikir geliştirmiştir.

B. Hâşimiyye:

Ebu Hâşim b. Muhammed b. el-Hanefiyye'ye tâbi olanlardan oluşan bir fırkadır. Fırka mensuplarına göre Muhammed b. el-Hanefiyye Allah Teâlâ'nın rahmet ve rızasına kavuştuktan sonra imâmet oğlu Ebu Hâşim'e intikâl etmiştir. Muhammed, bütün ilimlerin esrârını oğluna bildirmiş, âfâkı enfüse tatbîk yöntemlerini, nasların tevîl üzere takdirini ve zâhirin bâtın üzerinde tasvîrini ona öğretmiştir. İddialarına göre her zâhirin bir bâtını, müşahhas olan herşeyin bir ruhu ve her nassın bir tevîli vardır. Bu âlemde varolan her misâlin de öbür âlemde bir hakîkati mevcuttur. Âfâka yayılan hikmet ve sırlar bir insanın şahsında toplanır. İşte bu, İmam Ali'nin (radıyallahu anh) oğlu Muhammed'e bıraktığı ilimdir. O da bu sırrı oğlu Ebu Hâşim'e nakletmiştir. Bu ilme sahip olan kimse hak imamdır.

Fırka mensupları Ebu Hâşim'den sonra aşağıdaki fırkalara bölünmüştür:

1. Bir fırkaya göre Ebu Hâşim Şam'ın Şurât bölgesinden ayrılırken vefat etmiş ve imâmeti Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbâs'a vasiyet etmiştir. Bu vasiyet bilâhare onun çocuklarında cereyan etmiş ve hilâfet Abbâs oğullarına intikâl etmiştir. İddialarına göre aralarındaki nesep bağından dolayı onların da imâmet hakları vardır. Nitekim Allah Resûlü

(sallallâhu aleyhi ve sellem) vefat ettiğinde mirasına en lâyık olan amcası Abbâs (radıyallahu anh) idi.

2. İkinci fırkaya göre imâmet, Ebu Hâşim'in vefatından sonra kardeşinin oğlu Hasan b. Ali b. Muhammed b. el-Hanefiyye'ye geçmiştir.

3. Üçüncü fırka, Ebu Hâşim'in bizzat kardeşi Ali b. Muhammed'i, onun da oğlu Hasan'ı vasiyet ettiğini iddia etmiştir. Bunlara göre imâmet Muhammed b. el-Hanefiyye'nin çocuklarında olup onlar dışına çıkamaz.

4. Bu fırkanın iddiasına göre ise Ebu Hâşim, Abdullah b. Amr b. el-Kindî'ye vasiyette bulunmuş ve imâmet ondan Abdullah'a geçmiştir. İddialarına göre Ebu Hâşim'in ruhu da ona intikâl etmiştir. Ne var ki bu şahıs ilim ve dindârlık bakımından zayıf biriydi. Hatta bazıları onun ihânet ve yalanlarına muttali olmuşlardı. Bu nedenle de ondan yüz çevirerek Abdullah b. Muâviye b. Abdullah b. Ca'fer b. Ebî Tâlib'in imâmetini iddia etmişlerdir.

Abdullah'ın mezhebine göre insan ve hayvan ruhları bir şahıstan diğerine tenâsuh ederler, bunlara ait olan mükâfat ve ceza da bunlarla birlikte diğerine itikal eder. Ona göre Allah Teâlâ'nın ruhu da tenâsuh ederek ona kadar ulaşmış ve onda hulûl etmişti. Abdullah bu ve benzeri sakat fikirlerinden hareketle hem ilahlık, hem de peygamberlik iddiasında bulunmuştur. Gaybı bildiğini iddia etmiştir. Birtakım ahmaklar da ona kulluk ederek tenâsuh inancından dolayı kıyameti inkâr etmişlerdir. Onlara göre mükâfat da, ceza da bu dünyada olacaktır. "İman edip sâlih amel işleyenler için, Allah'tan korktukları sürece yediklerinde bir mahzur yoktur" (Mâide, 5/92) ayetini tevîl ederek hak imama ulaşıp onu tanıyan kimsenin kemâle ulaştığını, dolayısıyla herşeyi yiyip içebileceğini söylemişlerdir.

Bu fikirlere sarılanlar Irak civarında Hurremiye ve Mazdekiye fırkaları olarak ortaya çıkmışlardır. Abdullah'ın Horasan'da ölmesinden sonra taraftarları da dağılmıştır.

Bazıları onun ölmeyip yaşadığını ve bir gün geri döneceğini iddia etmiştir.

Bazıları ise öldüğünü, ama ruhunun İshâk b. Zeyd el-Hâris el-Kindî'ye intikâl ettiğini iddia etmiştir ki bunlar Hârisiyye olarak bilinirler. Helal haram tanımadan yaşar ve herşeyi mübah görürler.

İmâmet konusunda Abdullah b. Muâviye ile Muhammed b. Ali'nin taraftarları arasında şiddetli ihtilaf mevcuttur. Her iki grup da Ebu Hâşim'in kendi imamlarına vasiyette bulunduğunu iddia etmiştir. Oysa söz konusu vasiyet, sağlam bir zemine dayanmamaktadır.

C. Beyâniyye:

Beyân b. Sem'ân et-Temîmî adında bir şahsın taraftarlarından oluşan bir fırkadır. İddialarına göre imâmet, Ebu Hâşim'den ona geçmiştir. Beyân, İmam Ali'nin (radıyallahu anh) ilahlığına hükmederek şöyle demiştir: "Allah Teâlâ'nın bir cüz'ü ona hulûl etti ve onun bedeniyle birleşti (ittihâd). O, gaybı bilirdi. Çünkü birçok olayı olmadan haber vermişti, verdiği haberler de doğru çıktı. O cüz sayesinde inkâr edenlerle yaptığı bütün savaşlarda zafer daima onun oldu. Hayber kalesinin kapısı onunla parçalandı." Beyân bu bağlamda şöyle demiştir: "Yemin ederim ki Hayber kalesinin kapısı bedensel bir kuvvetle veya alınan besinlerin verdiği güçle yıkılmamıştır. Onu yıkan rahmânî ve melekûtî bir güç, Allah Teâlâ'nın ışık saçan nurudur. Onda bulunan melekûtî güç, fenerin içindeki lamba, nur-i ilâhî de o lambanın içindeki ışık gibidir." İddiasına göre Ali (radıyallahu anh) bazı anlarda zuhûr etmektedir. Nitekim "Yoksa bulut gölgeleri arasında önlerine gelivermesini mi bekliyorlar?!" (Bakara, 2/210) ayet-i kerimesinin tefsirinde kasdedilenin Ali (radıyallahu anh) olduğunu ve onun gölgeler içinde geldiğini, gökgürültüsünün onun sesi, şimşeğin de tebessümü olduğunu ileri sürmüştür.

Beyân cüz-i ilâhînin tenâsuh yoluyla kendisine intikâl ettiğini, dolayısıyla imam ve halife olmaya layık olduğunu iddia etmiştir. Ona göre bu cüz, meleklerin Adem'e (aleyhisselâm) secde etmelerini gerektiren cüzdür.

Ona göre Hak Teâlâ bütün organlarıyla insan sureti üzeredir. "Vechi dışında herşey helâk bulacaktır" (Kasas, 28/88) ayet-i kerimesini de 'Yüzü dışında her uzvu yok olacaktır' şeklinde tefsir etmiştir.

Beyân b. Sem'ân, Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn el-Bâkır'a bir mektup göndererek kendisine tâbi olmaya davet etmişti. Mektupta şöyle diyordu: "Teslim ol ki kurtuluşa eresin, teslim olan yükselir. Allah Teâlâ'nın peygamberliği kime nasip edeceğini sen bilemezsin." İmam Bâkır, mek-

tubu getiren şahsa, "Getirdiğin mektubu ye!" dedi. Adam mektubu yer yemez öldü. Elçinin adı Ömer b. Ebî Afîf idi.

Bir topluluk Beyân'ın fikirlerine tâbi olarak onun bâtıl mezhebini seçtiler. Hâlid b. Abdullah el-Kasrî bu iddialarından dolayı onu öldürdü. Onu, el-Ma'rûf b. Saîd olarak tanınan bir şahısla birlikte yaktırdığı da söylenmiştir.

D. Rizâmiyye:

Rizâm b. Rezm adında bir şahsın taraftarlarından oluşmuştur. Bu fırkaya göre imâmet, Ali'den (radıyallahu anh) sonra oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye'ye geçmiştir. Sonra oğlu Ebu Hâşim'e, ondan da vasiyet yoluyla Ali b. Abdullah b. Abbas'a intikâl etti. Ardından Muhammed b. Ali'ye geçti. O, oğlu İbrahim'i vasiyet etti. İbrahim, Ebu Müslim el-Horasânî'nin arkadaşı idi. Onun imâmetine hükmeden ve davet eden de budur. Fırka, Ebu Müslim devrinde Horasan'da ortaya çıkmıştır. Ebu Müslim'in de bu mezhepte olduğu söylenir, nitekim imameti kendisine tevcih etmek istemişlerdir. Mensupları, Allah Teâlâ'nın ruhunun Ebu Müslim el-Horasânî'ye hulûl ettiğine inanırlar. Bu yüzden, Allah Teâlâ'nın Emevîler karşısında onu desteklemiş ve onları yoketmiş olduğunu ifade ederler. Fırka mensupları, ruhların tenâsuh ettiğine inanırlardı.

Kendi uydurduğu birtakım saçmalıklara dayanarak ilahlık iddiasında bulunan el-Mukanna'da başlangıçta bu fırkaya mensuptu. Mâveraünnehir'in bir kesimi de ona tâbi olmuştu. Bunlar, Hurremiyye'nin bir sınıfı olarak farzların terkine ve dinin sadece imamı bilmekle sınırlandırılması görüşüne yönelmişlerdi. Bazılarına göre din, şu iki husustan ibarettir: İmamı bilmek ve emâneti ehline varmak. Bu iki hususu ikmâl edenler, kâmil müslüman sayılır ve farzlardan muâf kılınırdı. İçlerinden bazıları imâmeti Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbâs'ın hakkı olarak görmüş ve bunun Ebu Hâşim'in vasiyetiyle gerçekleştiğini söylemişlerdir.

Devletin kurucusu olan Ebu Müslim, başlangıçta Keysâniyye mezhebini benimsemişti. Onların kendilerine mahsus birtakım ilimlerini öğrendikten sonra bunların geçici ve tutarsız olduğunu görerek daha kalıcı bir akâide ulaşmak istemiştir. Bu meyanda es-Sâdık Ca'fer b. Muhammed'e bir mektup göndererek şöyle demiştir: "Ehl-i Beyt'in iktidarını kurdum.

Halkı Emevîlere bağlılıktan kurtarıp Ehl-i Beyt'e bağlanmaya çağırdım. Eğer sen de buna istekliysen fazla söze hâcet yok."

Ca'fer ona şöyle karşılık vermiştir: "Ne sen benim adamlarımdansın, ne de zaman benim zamanım!"

Ebu Müslim bu cevap üzerine Ebu'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed es-Seffâh'a yönelerek hilâfete onu getirmiştir.

2. ZEYDİYYE:

Zeyd b. Ali b. -Hüseyn b. Ali b. Ebî Tâlib'in (radıyallahu anh) taraftarlarından oluşan bir fırkadır. Bunlara göre imâmet Fâtıma'nın (radıyallahu anh) çocuklarıyla sınırlı olup başkaları buna ehil değildir. Şu var ki, imamet için huruc eden cesur, cömert ve ilim sahibi her Fâtımî'ye itaatın farz olduğunu, onun imam olabileceğini söylerken, Hasan'ın (radıyallahu anh) çocukları ile Hüseyin'in (radıyallahu anh) çocukları arasında ayrım yapmamışlardır. Zeydiyye'den bir topluluk, Abdullah b. Hasan b. Hasan'ın el-Mansûr döneminde ayaklanan ve şehit edilen iki oğlu Muhammed ve İbrahim'in imâmetlerini caiz görmüştür. Zeydiyye, saydığı özellikleri taşıyan iki imamın aynı anda farklı iki bölgede hüküm sahibi olmalarını da caiz görmüştür. Bu durumda her ikisi de itaati farz olan imam hükmündedir.

Zeyd (radıyallahu anh), bu görüşü benimsedikten sonra kendisine gerekli olan ilimlerle donanmak için usûl ve furû ilimlerinin tahsiline girişti. Usûl konusunda Mu'tezile'nin kurucusu ve başı olan Vâsıl b. Atâ'dan ders aldı. Halbuki Vâsıl, Zeyd'in dedesi İmam Ali'nin (radıyallahu anh) Cemel ve Şam ehliyle yaptığı savaşlarda doğru tarafta olduğu konusunda kesin inanca sahip olmadığına inanıyordu. O ve savaştığı topluluklardan biri, hangisi olduğu kesin olmamak üzere hatalı idi. Zeyd Vâsıl'dan Mu'tezile'nin esaslarını aldı; Zeyd'e (radıyallahu anh) uyarak taraftarları da Mutezilî oldular. Ona göre efdal (en faziletli) olanın bulunması durumunda da mefdûlun (daha az faziletli) imâmeti caiz olurdu. İmam Ali (radıyallahu anh) sahabenin efdali iken hilâfetin Ebu Bekir'e (radıyallahu anh) havale edilmesi avamın gönlünü hoş tutmak ve muhtemel fitne ateşini söndürmek içindi. Peygamberlik döneminde yapılmış savaşlar henüz tazeydi. İmam Ali'nin (radıyallahu

anh) müşriklerle yapılan savaşlarda kana bulanan kılıcı henüz kurumamıştı. Müşriklerden bir çoğu intikam arzusuyla yanıp tutuşuyordu. O dönemde kalpler tamamen ona meyyâl, boyunlar ona eğik değildi. Böyle bir durumda müslümanların maslahatı, yumuşaklık, ağırbaşlılık, yaşça olgunluk ve Allah Resûlü'ne (sallallâhu aleyhi ve sellem) yakınlık bakımından önde olan birinin imam seçilmesiydi. Nitekim Ebu Bekir (radıyallahu anh) Ömer'i (radıyallahu anh) vasiyet etmek istediği zaman, birçok sahabî "Katı ve haşin birini başımıza geçirdin." diye serzenişte bulunmuşlardı. Dinî meselelerdeki katılığı ve mizacındaki sertlikten dolayı Ömer'i (radıyallahu anh) emîr olarak görmek istemiyorlardı. Ancak Ebu Bekir (radıyallahu anh) "Rabbim sorduğunda şöyle diyeceğim: Onların başına kendileri için en hayırlı olanı geçirdim" diyerek onları teskin etmiştir. İşte bu gibi durumlarda daha üstünü varken, fazilet bakımından altta olan birinin imam tayin edilmesi caizdir. Hükümlerine uyulur, emirlerine itaat edilir.

Kûfe'deki Şiîler, Zeyd'in (radıyallahu anh) bu istikametteki sözlerini duyduklarında ve Ebu Bekir (radıyallahu anh) ile Ömer'den (radıyallahu anh) teberrî etmediğini anladıklarında onu reddederek yanından ayrıldılar. İşte bu nedenle de Reddedenler anlamında 'Râfızîler' olarak adlandırıldılar.

Zeyd (radıyallahu anh) ile kardeşi Muhammed el-Bâkır (radıyallahu anh) arasında birçok münâzara cereyan etmiştir. Bunların kaynağı, Zeyd'in (radıyallahu anh), Vâsıl b. Atâ'nın öğrencisi olması, dedesi İmam Ali'nin (radıyallahu anh) yaptığı savaşlarda hatalı olabileceğini mümkün görenlerden ders alması, kader meselesinde Ehl-i Beyt'ten farklı bir inanışa sahip olması, bir kimsenin imam olabilmesi için başkaldırmasının şart olduğunu söylemesiydi. Muhammed el-Bâkır (radıyallahu anh) bundan hareketle Zeyd'e (radıyallahu anh) şöyle demişti: "Senin mezhebine göre baban da imam olamaz. Çünkü o da imâmete ulaşmak için ayaklanmadı ve bu tür bir girişimde bulunmadı."

Zeyd (radıyallahu anh), Hişâm b. Abdülmelik tarafından katledilerek asıldı, ardından oğlu Yahya (radıyallahu anh) imam olarak Horasan'a gitti. Birçok kimse ona biat etti. İmam Ca'fer-i Sâdık, onun da aynen babası gibi katledilip asılacağını haber vermişti, tamamen böyle oldu.

Yahya'nın ardından imâmet Muhammed ve İbrahim'e tefvîz edildi.

Her ikisi de Medine'de ayaklandılar. İbrahim Basra'ya gitti. Basra halkı ona biat etti. Ama ikisi de katledildi. Câfer-i Sâdık bunlara da başlarına gelecekleri haber vermişti. O, bütün bunların ataları tarafından kendisine bildirildiğini söylemiş, Emevîlerin büyük bir güce ulaşacaklarını, üstlerine dağlar yürüse onları bile ezeceklerini, Ehl-i Beyt'e kin beslediklerini ve Allah mülklerinin dağılmasına izin verinceye kadar Ehl-i Beyt'ten hiç kimsenin onlara başkaldırmasının uygun olmayacağını haber vermişti. Ca'fer (radıyallahu anh) her fırsatta Muhammed b. Ali b. Abdullah b. el-Abbâs'ın çocukları Ebu'l-Abbâs ile Ebu Ca'fer'e işaret ederek şöyle derdi: "Biz, şu ve çocukları bu işe bulaşıncaya kadar imâmet davasına karışmayız. "Kastettiği el-Mansûr idi.

Horasan'da Nâsır el-Atrûş adlı bir şahıs çıkıncaya kadar Zeydiyye fırkası toparlanamadı. Hakkında ölüm cezası verilip aranmaya başlayınca Deylem diyarına çekilerek gizlendi. Daha önce müslümanlığa girmemiş olan bölge halkını İmam Zeyd'in (radıyallahu anh) mezhebine davet etmeye başladı. Bölge halkı onun davetine olumlu karşılık verdiler ve Zeydiyye mezhebi orada gelişip serpildi.

Zeydiyye imamları birbiri ardınca gelip hükümrân olmuşlar, ancak birtakım usûl konularında amca çocukları (: İmam Mûsâ soyundan gelenlerden) ayrılmışlardır. Zeydiyye'nin çoğunluğu, fazilet bakımından altta olanın imâmetinin caiz olduğu görüşünden dönmüş olup sahabeyi de İmâmiyye gibi tenkid etmiştir.

Zeydiyye fırkası, kendi içinde üç kola ayrılmıştır:

A. Cârûdiyye:

Ebu Cârûd Ziyâd b. Ziyâd adında bir şahsın taraftarlarından oluşmuştur. Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) İmam Ali'nin (radıyallahu anh) hilâfetini ismen değil vasfen tayin ettiğini söylerler. Onun vefatından sonra yerine geçmesi gereken imam, Ali (radıyallahu anh) iken insanlar bu vasfı bilemediler ve vasfedileni aramadılar Ebu Bekir'i (radıyallahu anh) kendi tercihleri ile göreve getirdiler, böylece küfre düştüler. Ebu Cârûd, bu iddiasıyla bizzat İmamı Zeyd'e (radıyallahu anh) muhâlefet etmiştir. Çünkü o, bu görüşte değildi.

Cârûdiyye mensupları imâmete kimin lâyık olduğu konusunda ihtilafa düşmüşlerdir.

Kimilerine göre imâmet Ali'den (radıyallahu anh) Hasan'a (radıyallahu anh) ondan da Hüseyin'e (radıyallahu anh) geçmiştir. Ondan Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'e, ondan oğlu Zeyd b. Ali'ye, ondan Muhammed b. Abdullah b. Hasan b. Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib'e geçmiştir. Bu gruptakilere göre imâmet onun hakkıdır.

İmam-ı A'zam Ebu Hanîfe de ona biat etmişti ve onun taraftarları arasındaydı. Bu durum Halife el-Mansûr'a bildirilince büyük imamı ölünceye kadar hapiste tutmuştur. Rivâyete göre o, el-Mansûr döneminde ayaklanan Muhammed b. Abdullah'a biat etmiştir. Muhammed Medine'de katledilince Ebu Hanîfe bu biatı üzere kalmıştır. O, Ehl-i Beyt bağlılığına inanan bir şahsiyetti. Durumu el-Mansûr'a bildirilince de büyük çilesi başlamıştır.

Muhammed b. Abdullah'ın imâmetini savunanlar da kendi aralarında ihtilafa düşmüşlerdir. Bazılarına göre o, katledilmemiş olup yaşamaktadır. Bir gün çıkacak ve dünyayı adaletle dolduracaktır. Bazılarına göre ise Muhammed ölmüştür ve imâmet ondan sonra Muhammed b. el-Kâsım b. Ali b. Ömer b. Ali b. Hüseyin b. Ali'ye geçmiştir. Bu zât, Halife el-Mutasım döneminde esir alınmış ve ölünceye kadar evinde hapsedilmiştir. Bazıları ise Kûfe valisi Yahya b. Ömer'in imâmetini savunmuştur. Bu şahıs ayaklandığı zaman birçok taraftarı olmuş ve Halife el-Müste'în döneminde öldürülmüştür. Kesik başı Muhammed b. Abdullah b. Tâhir'e götürülmüştür. Aleviye'den bir şair onun hakkında şu şiiri söylemiştir:

Bineğe binenlerin en kıymetlisini öldürdün!
Sana yumuşak bir söz işitmek için geldim.
Seninle karşılaşmam bana öyle ağır geliyor ki,
Hele ki keskin kılıcın ağzı aramızda.

Burada murat edilen kişi, Yahya b. Ömer b. Yahya b. Hüseyin b. Zeyd b. Ali'dir.

Ebu Ca'fer Muhammed b. Ali el-Bâkır bu şahsı Serhûb olarak isimlendirmiştir. Serhûb, denizde yaşayan kör şeytan anlamındadır.

Ebu Cârûd'un dostları arasında Fadl er-Ressân ve Ebu Hâlid el-Vâsıtî'yi zikredebiliriz. Bunlar hüküm ve tavır bakımından birbirlerinden farklıdırlar. Bazılarına göre Hz. Hasan (radıyallahu anh) ve Hz. Hüseyin'in (radıyallahu anh) çocuklarının ilimleri Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) ilmi gibi olup öğrenme olmaksızın fıtrî ve zarûrî olarak husûle gelir. Bazılarına göre ise onların ilmi, diğer insanların ilimleri gibidir. Dolayısıyla onlardan olduğu gibi başkalarından da ilim öğrenilebilir.

B. Süleymâniyye:

Süleyman b. Cerîr adlı şahsın taraftarlarından oluşan fırkadır. Bunlara göre imâmet, halk içinde şûra ile belirlenir. Hayır ehli müslümanlardan iki kimsenin biatıyla da belirlenebilir. Efdal mevcut iken daha altta birinin imâmeti de sahihtir.

Ebu Bekir (radıyallahu anh) ve Ömer (radıyallahu anh) hak imamlardır. Ama Ali (radıyallahu anh) hayatta iken onlara biat edenler hatalıdır. Şu var ki bu hata, fısk derecesinde ağır bir hata olmayıp içtihâdî bir hatadır. Ancak, hilâfeti dönemindeki uygulamaları ve bidatleri nedeniyle Osman'ı (radıyallahu anh) tekfîr etmiştir. Yine ona göre İmam Ali'yle (radıyallahu anh) savaşan Âişe (radıyallahu anh), Talha (radıyallahu anh) ve Zübeyr (radıyallahu anh) küfre düşmüştür. Râfizîleri de tenkid etmiş ve Râfizî imamların başkalarınca onaylanmayıp taraftarlarına hitap eden iki görüş belirttiklerini söylemiştir.

Bu görüşlerin ilki bedâ'dır. Râfizî imamları, kendilerinin güçlenip iktidar sahibi olacaklarına dair bir şey söyledikleri ve bunun aksi çıktığında "O konuda Allah Teâlâ'nın kararı değişti=Bedallâhu fî zâlike" derlerdi.

Diğeri ise takıyyedir. Onlar dilediklerini söylerler, fakat bunun doğru olmadığı kendilerine ifade edilince "Biz onu takıyye gereği söyledik, gereğini de takıyye gereği yaptık" diyerek kendilerini savunurlardı.

Efdal varken daha altta olanın (mefdûl) imâmetini caiz görmesi noktasında Mu'tezile'den bir topluluk onu izlemiştir. Bunlara örnek olarak şu isimleri zikredebiliriz: Ca'fer b. Mübeşşir, Ca'fer b. Harb ve Ehl-i Hadis'ten Kesîr en-Nevâ. Bu görüşte olanlar şöyle demişlerdir: İmâmet, dinî maslahatlardan biri olup Allah Teâlâ'yı ve O'nun vahdâniyetini bilmek için ona gerek duyulmaz. Çünkü bu, akılla hâsıl olur. İmâmete ihtiyaç duyulması,

had cezalarının uygulanması, davalılar arasında hüküm vermek, yetim ve dulların haklarını korumak, Kelimetullâh'ı yüceltmek, toplumsal birliği korumak ve din düşmanlarıyla savaşmak gibi noktalarda gündeme gelir. İmâmet sayesinde müslümanların bir cemâati olur ve avam kaosa sürüklenmekten korunur. İmâmete getirilecek şahsın ümmetin en hayırlısı, İslâm'a girmede en kıdemlisi, en hikmetli ve en sağlam görüşlüsü olması şart değildir. Çünkü üstün (fâdıl) ve en üstünün (efdal) varolmalarına rağmen daha altta olanla da (mefdûl) bütün bu görevler îfâ edilebilir.

Ehl-i Sünnet'ten bir cemaat da aynı görüşü paylaşarak imamın müçtehid olmamasını, içtihâdî konularda uzman olmamasını caiz görmüşlerdir. Şu var ki imamın çevresinde içtihâd ehlinden birileri olmalı ve içtihâdî konularda onlara başvurmalıdır. Helal ve haram gibi hükümlerde onlardan fetva istemelidir. Genel olarak sağlam görüşlü ve olayları değerlendirmede derin görüşlü olması da gereklidir.

C. Sâlihiyye ve Betriyye:

Hasan b. Sâlih b. Hayy (24) adındaki şahsın taraftarlarından oluşan fırkadır. Betriyye ise Kesîr en-Nevâ el-Ebter'in (25) taraftarlarından oluşmuştur. İki fırka mezhep bakımından fikir birliği içindedirler. İmâmet konusunda Süleymâniyye fırkasıyla aynı görüştedirler. Ancak Osman (radıyallahu anh) konusunda çekimser kalmış, mümin ya da kâfir olduğu hususunda fikir belirtmemişlerdir. Bu bağlamda şöyle demişlerdir: Osman (radıyallahu anh) hakkında vârid olan haberleri, Aşere-i Mübeşşere'den olduğunu duyduğumuzda onun İslâm ve imanının sıhhatine, ilâveten cennet ehlinden olduğuna hükmetmemiz vâcip olur. Emevîler ve Mervânîler'le ilgili, onların ahlâkını bozucu uygulamalarına ve sahabenin gidişatına uymayan uygulamalarına baktığımızda ise küfrüne hükmetmemiz gerekmektedir. Bu ikisi arasındaki şaşkınlığımızdan dolayı onunla ilgili olarak çekimser kalmayı tercih ettik ve onun hükmünü hâkimlerin en hikmetlisi olan Allah Teâlâ'ya havale ettik.

İmam Ali'ye (radıyallahu anh) gelince, Allah Resûlü'nden (sallallâhu aleyhi ve sellem) sonra insanların en hayırlısı ve imâmete en lâyık olanı odur. Ama o, imâmeti tamamen kendi rızasıyla diğerlerine teslim etmiş, kendi arzusuyla hakkından ferâğat etmiştir. Onun rıza gösterdiğine biz de rıza gösterir,

onun teslim ettiğini biz de teslim ederiz. Bunun dışında bir davranış bize helal olmaz.

Eğer Ali (radıyallahu anh) imâmetin devrine rıza göstermeseydi Ebu Bekir (radıyallahu anh) helâk olurdu. Her iki fırka da efdal ve fâdılın rızası şartıyla daha altta olanın imâmetini câiz görmüştür.

Her ikisine göre de Hz. Hasan (radıyallahu anh) veya Hz. Hüseyin'in (radıyallahu anh) çocuklarından biri imâmet için kılıç kuşandığında, eğer âlim, zâhid ve cesur bir şahsiyetse imam olarak kabul edilir. Bazıları yüz güzelliğini de şart koşmuştur. Ancak bütün bu şartlara sahip iki imamın aynı anda ayaklanmaları durumunda söyledikleri tutarsızlıkla doludur. Böyle bir durumda hangisinin daha üstün ve daha zâhid olduğuna bakılır. Eğer bu bakımdan denk iseler, görüş bakımından daha sağlam, emir bakımından daha kararlı olana bakılır. Bu noktada da denk iseler, imâmet her ikisine de verilmez, imam me'mûm, emir sahibi memûr olur. Eğer iki ayrı bölgede iseler, kendi bölgelerinde emir sahibi olurlar ve her ikisine de itâat vâcip olur. Herhangi birinin diğerinden farklı bir fetvası olursa, ikisi de isâbet etmiş sayılır. Buna, diğer imamın kanını mübah kılan fetvası da dâhildir.

Fırka (Zeydiyye) mensuplarından zamanımızda yaşayanlar tamamen taklîd ehli olup re'y ve içtihâd ehli bir imamları yoktur. Usûl konusunda adım adım Mu'tezile'yi taklid ederler. Mu'tezile önderlerini Ehl-i Beyt imamlarından bile daha üstte tutarlar. Furû yani fıkıh konusunda ise Ebu Hanîfe'nin mezhebine tâbidirler. Sadece birtakım meselelerde İmam Şâfiî ve Şîa'yı taklid ederler.

Zeydiyye'nin ileri gelenleri:

Ebu'l-Cârûd Ziyâd b. el-Münzir el-Abedî ki İmam Ca'fer es-Sâdık tarafından lanetlenmiştir Hasan b. Sâlih b. Hayy, Mukâtil b. Süleymân, Davetçi Nâsıru'l-Hakk Hasan b. Ali b. Hasan b. Zeyd b. Ömer b. Hüseyin b. Ali ve bir diğer davetçi Taberistân valisi Hasan b. Zeyd b. Muhammed b. İsmail b. Hasan b. Zeyd b. Hasan b. Ali ve Muhammed b. Nasr.

3. İMÂMİYYE:

Bu fırka mensupları, Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) İmam Ali'nin (radıyallahu anh) imâmetini açık bir nas ve sâdık bir tayin ile bildir-

diğine inanırlar. Onlara göre bu, sıfatları ima ederek değil, bizzat şahsı işaret ederek gerçekleşmiştir. Bu meyanda şöyle demişlerdir: Din ve İslâm dairesinde imamın tayininden daha mühim bir konu yoktur. O dünyadan ayrılırken kalbi ümmetin işleri hususunda rahat ve ferah olmalıdır. İmam, ihtilafları gidermek, birlik ve dirliği sağlamak için gönderilir. Ümmetini başıboş bırakıp gitmesi caiz değildir. Böyle bir durumda, herkes kendi başına buyruk hareket edecek ve kargaşa çıkacaktır. İmam, ölmeden önce ümmetin işlerini üstlenecek birini tayin etmekle mükelleftir. Ümmet içinden güvenilir ve itimâda şâyan birini açık biçimde bildirmelidir. Ali'nin (radıyallahu anh) imâmeti bazı yerlerde îma yoluyla, bazı yerlerde de açıkça bildirilmiştir.

İma yoluyla tayinine örnek olarak şunlar zikredilebilir: Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) Tevbe sûresini halka okuması için Ebu Bekir'i (radıyallahu anh) göndermişti. Daha sonra Ali'yi (radıyallahu anh) göndererek sûreyi okumasını ve insanlara tebliğ etmesini isterken yanındakilere şöyle buyurdu: "Cebrâil (aleyhisselâm) bana geldi ve sûreyi benden –ya da ailemden- birinin tebliğ etmesini istedi." Bu ifade, Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) Ali'yi (radıyallahu anh) Ebu Bekir'in (radıyallahu anh) önüne geçirmesinin açık delilidir. Yine emir tayin ederken Ali'yi (radıyallahu anh) Ebu Bekir (radıyallahu anh), Ömer (radıyallahu anh) ve diğer sahâbenin önüne geçirirdi. Bir defasında Amr b. el-Âs'ı (radıyallahu anh) o ikisinin üstüne emir tayin etmişti. Bir keresinde de Üsâme b. Zeyd'i (radıyallahu anh) onların üstüne emir tayin etmişti. Oysa Ali'nin (radıyallahu anh) üstüne hiç kimseyi emir tayin etmemişti.

Açık tayinine örnek olarak da şu naslar zikredilebilir: Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) İslâmın ilk döneminde şöyle buyurmuştu: "Kim malı konusunda bana biat eder?" Bunun üzerine bir topluluk kendisine biat etti. Sonra şöyle buyurdu: "Kim canı üzere bana biat eder? O, benden sonra bu işin velîsi ve vasîsi olacaktır." Oradakilerden hiçbiri biat etmedi. Sonunda Ali (radıyallahu anh) elini uzatarak O'na canı konusunda biat etti ve bu biatının gereğini hakkıyla yerine getirdi. Bu öyle bir sonuç doğurdu ki Kureyşliler Ebu Tâlib'i şöyle diyerek ayıplar oldular: "Yeğenin, oğlunu senin üstüne emir tayin etti!" Bilâhare İslâmın kemâle ermesi ve işlerin düzene girmesi sürecinde inen şu ayet-i kerimede de bu açıklama

vardır: "Ey Resûl! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer yapmazsan O'nun elçiliğini tebliğ etmemiş olursun." (Mâide, 5/66) Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) Gadîr-i Hum'a vardığında ağaçların kesilmesini emretti. Sonra 'Namaz için toplanınız!' diye nidâ ettiler. Ardından bineğinin üstünden şöyle buyurdu: "Her kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır. Allahım! Ona dost olana dost, ona düşman olana düşman ol! Ona yardım edene yardım et! Ona desteğini çekenden Sen de desteğini çek! Hakkı onunla dâim kıl! Tebliğ ettim mi? Tebliğ ettim mi? Tebliğ ettim mi?" (Müsned, 1/118, 4/281, 5/370; Hâkîm, Müstedrek, 3/118, 126; İbn Ebu Şeybe, Musannaf, 6/328-329) İmâmiyye, bunun açık bir nas olduğunu ileri sürmektedir.

Resûlullah (aleyhisselâm)'ın kimin mevlâsı olduğuna ve bu ifadenin hangi mânaya geldiğine, bunun Hz. Ali hakkında ne şekilde kullanılacağına baktığımızda, sahabenin mevlâ olmayı bizim anladığımız gibi anladığını görüyoruz. Nitekim Ömer (radıyallahu anh) Ali (radıyallahu anh) ile karşılaşırken şöyle demiştir: "Müjde sana ey Ali! İnanan erkek ve kadınların mevlâsı oldun!"

İmâmiyye mensupları, Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) "Yargı bakımından en üstün olanınız Ali'dir." (Müstedrek, 3/145) hadisini, imâmet için nas olarak görmüşlerdir. Onlara göre imâmetin anlamı, her hâdisede en iyi yargıda bulunmak, hasımlar arasında en adil hükmü verebilmektir. Allah Teâlâ'nın "Allah'a itaat edin, Resûl'e ve sizden olan emir sahiplerine itaat edin." (Nisâ, 4/58) buyruğunun anlamı da budur. İmâmiyye bu ayetin tefsirinde şöyle demiştir: Buradaki emir sahiplerinden maksat, yargı ve hüküm verme yetkisine sahip olanlardır. Nitekim hilâfet meselesinde Ensâr ile Muhacirler arasında yaşanan ilk ihtilafta, tarafların saygı duydukları hükmü veren de İmam Ali (radıyallahu anh) olmuştur. Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) sahâbeden hemen hepsini belli bir vasıfla tahsîs etmiş ve bu meyanda şöyle buyurmuştur: "Farzları en iyi bileniniz Zeyd, Kur'ân'ı en iyi okuyanınız Übeyy, helal ve haramı en iyi bileniniz de Muâz'dır." (Tirmizî, Menâkıb, Hadis no: 3793, 3794) Ali (radıyallahu anh) hakkında ise "Yargı bakımından en üstün olanınız Ali'dir" (Müstedrek, 3/145) buyurmuştur. Yargı (kazâ) bütün ilimleri bilmeyi gerektirirken, diğer ilimler yargı ilmini bilmeyi gerektirmemektedir.

İmâmiyye bu noktada kalmayıp daha ileri gitmiş ve mensupları sahâbe-i kirâmdan bazılarını tekfîr etmiş, en azından onlar hakkında uygunsuz sözler sarfetmişlerdir. Halbuki Kur'ân-ı Kerîm onların adaletlerine ve Allah Teâlâ'nın kendilerinden râzı olduklarına şâhitlik etmiştir. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "Ağacın altında sana biat ederlerken Allah onlardan râzı olmuştu." (Fetih, 48/18) Orada Allah Resûlü'ne (sallallâhu aleyhi ve sellem) biat edenlerin sayısı bin dört yüz idi. Ayrıca Allah Teâlâ muhacir ve ensar ile onlara güzellikle tâbi olanları da övmüş ve şöyle buyurmuştur: "Muhacirler ve ensardan öncekiler ve onlara güzellikle tâbi olanlardan Allah râzı oldu, onlar da O'ndan râzı oldular." (Tevbe, 9/99) Yine O şöyle buyurmuştur: "Allah, Peygamber'in, muhacirlerin ve zorluk anında ona tâbi olan ensarın tövbelerini kabul buyurdu." (Tevbe, 9/117) Konuyla ilgili bir diğer buyruğu da şudur: "Sizden iman edip salih amel işleyenlere Allah şöyle vaadetti: Yemin olsun ki onlardan öncekileri halef kıldığı gibi kendilerini de yeryüzünde mutlaka halef kılacaktır." (Nûr, 24/55) Bu ayette de sahâbenin Allah Teâlâ katındaki yüce makamına, Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) nezdindeki değerlerine işaret söz konusudur. Nasıl olur da dindârlık iddiasında bulunan birçok kimse, sahâbeyi tenkit edip onlara birçok zulüm ve haksızlık, hatta küfr isnât edebilir? Ayrıca Resûlullah(s.a.v.) içlerinden on zâtın yani Ebu Bekir (radıyallahu anh), Ömer (radıyallahu anh), Osman (radıyallahu anh), Ali (radıyallahu anh), Talha (radıyallahu anh), Zübeyr (radıyallahu anh), Sa'd b. Ebî Vakkâs (radıyallahu anh), Saîd b. Zeyd (radıyallahu anh), Abdurrahman b. Avf (radıyallahu anh) ve Ebu Ubeyde b. el-Cerrâh'ın (radıyallahu anh) cennetlik olduklarını haber vermiştir. Bunlardan her biri hakkında hususî haberler de gelmiştir. Bu sahâbenin bir kısmı hakkında yapılan nakillerin rivayetlerini iyi incelemek gerekir. Çünkü râfizîlerin onlara isnat ettikleri birçok asılsız haber vardır.

İmâmiyye mensupları, Hz. Hasan (radıyallahu anh), Hz. Hüseyin (radıyallahu anh) ve Ali b. Hüseyin'den sonra imâmetin kimde olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Onların bu meseledeki ihtilafları, diğer fırkaların ihtilaflarından bile daha çoktur. Hatta onlardan biri şöyle demiştir: "Meşhûr hadiste zikredilen yetmiş küsur fırka Şîa ile sınırlıdır. Bunun dışındakiler ümmetin inancı dışındadır." İmâmiyye, imâmetin Ca'fer es-Sâdık'a verilişi

hususunda fikir birliği içindedir. Ama ondan sonra kimin nasla belirlendiği noktasında fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Çünkü Ca'fer'in beş oğlu vardı. Altı oğlu olduğu da söylenmiştir: Muhammed, İshâk, Abdullah, Musa, İsmail ve Ali. Bazıları şu isimlerin nas ve tayin ile belirlendiğini söylemiştir: Muhammed, Abdullah, Musa ve İsmail. Bunlar arasında soyu devam eden olduğu gibi devam etmeyenler de olmuştur. İmâmiyye arasında tevakkuf, bekleme (intizâr) ve kaybolduktan sonra geri dönme (ric'at) gibi fikirleri sahiplenenler çıkmıştır. Kimileri de sevk ve ta'diye görüşünde bulunmuşlardır ki bunların ayrıntıları her fırkada ayrıca ele alınacaktır.

Başlangıçta imamlarının vazettiği usûl üzere olan İmâmiyye mensupları, zamanın geçmesiyle ve onlardan yapılan rivayetlerdeki ihtilaflara bağlı olarak fırkalara bölünmüşlerdir. Bu fırkalardan her birinin kendine göre bir yolu vardır. İmâmiyye'nin bir kısmı Va'îdiyye veya Tafdîliyye ismiyle Mutezilî, bir kısmı da Müşebbihe ve Selefiye adıyla İhbârî olmuştur. Allah Teâlâ yolunu yitirip yanlışa dalanların hangi vadide helâk olduklarına bakmayacaktır.

A. Bâkıriyye ve Ca'feriyye:

Muhammed b. el-Bâkır b. Ali Zeynelâbidîn ve oğlu Ca'fer es-Sâdık'ın taraftarlarından oluşan bir fırkadır. Bunlar, hem o ikisinin, hem de babaları Zeynelâbidîn'in imâmetlerini iddia etmiştir. Ancak fırka mensupları içinde bunlardan biri hakkında tereddüt edip imâmeti onun çocuklarına uygun görmeyenler de vardır. Kimileri de bunun aksi görüştedir. Bu fırkayı ayrıştırmamızın nedeni Şîa arasında el-Bâkır üzerinde tevakkuf edip onun geri döneceğini (ric'at) söyleyenler bulunmasıdır. Aynı şekilde Ebu Abdullah Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık üzerinde tevakkuf edenler de vardır. O, dinî konularda derin bir ilim, kâmil bir edeb, dünyaya karşı tam bir zühd ve arzular karşısında vera' sahibidir.

Ca'fer es-Sâdık Medine'de ikâmet etmiş ve kendi taraftarlarına yardımcı olarak dostlarına ilimlerin sırlarını öğretme çabasına girişmiştir. İmâmet konusuna hiç karışmadığı gibi bu konuda hiç kimseyle de rekâbet ve mücadeleye girişmemiştir. Daha sonra Irak'a gitmiş ve bir süre orada kalmıştır. Onun durumu, marifet denizine dalanın sahile tamah etmemesi

gibidir. Hakikatin zirvesine çıkan da aşağı düşmekten korkmaz. Eskiler şöyle demiştir: Allah Teâlâ ile ünsiyet kuran insanlardan uzaklaşır, Allah Teâlâ'dan gayrısıyla ünsiyet kuran da vesveselerin esiri olur.

Ca'fer es-Sâdık baba tarafından Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) soy ağacına dayanır. Anne tarafından ise Ebu Bekir'e (radıyallahu anh) dayanmaktadır. Ca'fer es-Sâdık, birtakım aşırı uçların kendisine nisbet ettiklerinden de, onlardan da teberrî etmiş ve hepsini lanetlemiştir. O, Râfızîlerin birtakım tutarsız hususiyetlerinden, ric'at, bedâ', tenâsuh, hulûl ve teşbîh gibi fikirlerinden berî olduğunu her fırsatta açıklamıştır. Şîa, onun ölümünden sonra fikir ayrılığına düşmüş ve her grup kendine göre bir mezhep oluşturmuştur. Bu fırkaların hemen hepsi ona mensubiyetlerini iddia etmiş ve kendi görüşlerini bir şekilde ona dayandırmaya çalışmışlardır. Ama o, itizâl ve kader gibi fikirlerden olduğu kadar kendi taraftarlarının aşırılıklarından da berîdir.

İrâde konusundaki görüşü şudur: "Allah Teâlâ bizden veya bizim için bir şey murâd eder. Bizim için murâd ettiğini bizden sâdır kıldığı gibi bizden murâd ettiğini de bize izhâr eder. Hal böyleyken bize ne oluyor da bizden murad ettiğini bırakıp da bizim için murad ettiğiyle meşgul oluyoruz?"

Kader konusundaki görüşü şudur: "Kader, ne cebr ne de tefvîzdir; ikisi arasında bir şeydir."

Duâ ederken şöyle derdi: "Allahım, itaat ettiysem hamd , isyan ettiysem de hüccet Senindir. İhsânda ne benim, ne bir başkasının rolü olmadığı gibi kötülükte de ne benim, ne başkasının hucceti olabilir."

Ca'fer es-Sâdık hakkında farklı düşünen fırkaları, onun taraftar grupları olarak değil onun şeceresinin aslına mensubiyetleri itibarıyla sıralamayı daha doğru görürüz.

B. Nâvûsiyye:

Nâvûs adındaki bir şahsın taraftarlarından oluşan fırkadır. Bir rivâyete göre Nâvûsâ köyüne nispetle bu ismi almışlardır. Bunların iddiasına göre Ca'fer es-Sâdık yaşamaktadır ve ortaya çıkıp iktidar sahibi olana kadar ölmeyecektir. Mehdî de odur. Ca'fer es-Sâdık'ın şöyle dediğini rivâyet etmişlerdir: "Başımın dağdan aşağı fırlatıldığını görseniz bile inanmayın. Çünkü sizin dostunuz kılıç sahibidir."

Ebu Hâmid ez-Zûzenî (veya Zevzenî), Nâvûsiyye'nin Ali'nin (radıyallahu anh) hayatta olduğunu, Kıyamet günü yerin yarılıp onu çıkaracağını ve yeryüzünü adaletle dolduracağını iddia ettiklerini belirtmiştir.

C. Eftahiyye:

Bu fırkaya göre imâmet, Ca'fer es-Sâdık'tan sonra oğlu Abdullah el-Eftah'a geçmiştir. Abdullah, İsmail'in ana-baba bir kardeşidir. Annesi ise Fâtıma bt. el-Hüseyin b. Hasan b. Ali'dir. İmam Ca'fer'in en büyük oğlu odur.

İddialarına göre İmam Ca'fer şöyle demiştir: "İmâmet, imamın en büyük oğluna geçer." Başka bir yerde ise şöyle dediğini ileri sürmüşlerdir: "İmam, benim oturduğum yere oturandır." Fırka mensuplarına göre İmam Ca'fer'in yerine büyük oğlu oturmuştur. Yine onlara göre imam vefat ettiği zaman, ancak yeni imam tarafından yıkanır, cenaze namazını o kıldırır, mührünü ancak o alır ve onu toprağa o verir. Bunların hepsi de İmam Ca'fer'in büyük oğlu tarafından îfâ edilmiştir. Ayrıca babası, bazı dostlarına emanet bırakmış ve bu emaneti talep edenin imam olduğunu söylemiştir. Bu emanetler de Abdullah tarafından istenmiştir. Her halükârda Abdullah, babasının vefatından sonra sadece yetmiş gün yaşamış ve erkek evlat bırakmadan vefat etmiştir.

D. Şumeytıyye:

Yahya b. Ebî Şumeyt'in taraftarlarından oluşan bir fırkadır. İddialarına göre İmam Ca'fer şöyle demiştir: "İmamınızın adı, bir peygamberinizin adıdır." Babasının da ona şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Eğer bir oğlun olur ve ona benim adımı verirsen, imam o olur." Nitekim ondan sonra oğlu Muhammed imam olmuştur.

E. İsmâiliyye:

Bu fırkaya göre Ca'fer es-Sâdık'tan sonraki imam, nassın delâleti ve diğer çocuklarının ittifakıyla İsmail'dir. Ancak bunlar, İsmail'in babası henüz hayattayken vefat etmesi üzerinde fikir ayrılığına düşmüş ve bir kısmı onun ölmediğini, bunun Abbâsîlerin şerrinden sakınmak için yapılmış bir takıyye olduğunu iddia etmiştir. Halife el-Mansûr'un Medine'deki valisi de buna şâhitlik etmiştir.

Bazılarına göre ise ölümü gerçek olup nas geriye doğru işlemez. Nassın yararı, imâmetin, hakkında nas bulunan şahsın evlatlarıyla sınırlı olduğunu belirtmesidir. Şu halde İsmail'den sonraki imam, Muhammed b. İsmail'dir. Bu görüşü benimseyenlere Mübârekiyye de denilmiştir. Bunlardan bir topluluk ise imâmetin Muhammed b. İsmail'de durduğuna ve onun bir zaman gâib olduktan sonra döneceğine (ric'at) inanmıştır.

Fırka mensuplarından bazıları ise imâmeti önce gizlenip, daha sonra ortaya çıkan şahsiyetlere tahsis etmişlerdir. Bunlar bâtınîler olup bunların görüşlerini ileride daha ayrıntılı olarak ele alacağız. Bu fırkanın görüşü, imâmetin İsmail b. Ca'fer ya da Muhammed b. İsmail'de kalmasıdır. Bâtıniyye-i Ta'lîmiyye olarak da bilinen İsmâiliye fırkası ise, bağımsız olarak ele alınacaktır.

F. Mûseviyye ve Mufazzıla:

İmam Ca'fer'in oğlu Musa b. Ca'fer'in nas ile imam tayin edildiğine inanan tek fırkadır. Fırka mensuplarına göre İmam Ca'fer şöyle demiştir: "Yedinciniz kıyam edeninizdir." "İmamınız kıyâm edeninizdir, o da Tevrât sahibinin adaşıdır." dediği de rivayet edilmiştir.

Şîa, Ca'fer es-Sâdık'ın çocuklarının dağıldığını, kiminin babası hayattayken çocuk bırakmadan öldüğünü, kiminin ölümü üzerinde ihtilaf edildiğini, kiminin ölümden bir süre sonra kıyâm edeceğine inanıldığını, kiminin erkek çocuk bırakmadan vefat ettiğini ve sadece Musa'nın babasının vefatından sonra imâmet işini üstlenip gereklerini yaptığını görünce imam olarak ona yöneldiler. Bu görüşte olanlara örnek olarak el-Mufaddal b. Ömer, Zürâre b. A'yan ve Ammâr es-Sâbâtî'yi zikredebiliriz.

Mûseviyye fırkası, İmam Ca'fer es-Sâdık'ın bir dostuna şunu söylediğini rivayet etmiştir: "Günleri say." Dostu pazardan başlayıp cumartesiye kadar bütün günleri saydı. İmam sordu: "Kaç gün oldu?" Dostu "Yedi" deyince şunu ifade etti: "Yedilerin yedisi, dehirlerin güneşi ve ayların nuru, oyun ve eğlencede gözü olmayan yedinciniz ve kıyâm edeniniz budur." Bir yandan da oğlu Musa el-Kâzım'a işaret ediyordu. Yine onun hakkında, "Musa, İsa peygambere (aleyhisselâm) benzer." dediği nakledilmiştir.

Musa el-Kâzım imâmetini ilân edip ayaklandığı zaman Hârun er-

Reşîd onu Medine'den getirtip önce İsa b. Ca'fer'in evinde hapsetmiş, ardından da Bağdat'a getirterek es-Sindî b. Şâhek'in evinde hapsetmiştir. Rivâyete göre Yahya b. Hâlid b. Bermek tarafından zehirli hurma verilerek öldürülmüştür. Naaşı Bağdat'taki Kureyş kabristanına defnedilmiş ve taraftarları onun ardından ihtilafa düşmüştür.

Mûseviyye fırkasından bazıları ölümü hakkında tereddüt etmiş ve "Onun ölüp ölmediğini bilmiyoruz." demişlerdir ki bunlara Memtûra -kaçak, korkak- denmiştir. Onlara bu ismi veren Ali b. İsmail olup kendilerine şöyle demiştir: "Sizler ancak korkak köpeklersiniz!" Bir başka grup ise ölümünün kesin olduğuna inanmıştır ki bunlara Kat'iyye denilmiştir. Bir diğer grup imâmeti onda durdurmuş ve onun ölmediğini, bir süre gâib olduktan sonra döneceğini iddia etmiştir. Bunlara da Vâkıfe denilmiştir.

G. Oniki İmamcılık (İsnâ Aşeriyye):

Musa el-Kâzım b. Ca'fer es-Sâdık'ın öldüğüne kesin olarak inananlar Kat'iyye olarak isimlendirilmişlerdi. Bunlar imâmeti, onun çocuklarıyla sınırlandırarak şöyle demişlerdir: Musa el-Kâzım'dan sonraki imam, oğlu Ali er-Rıza olup Tûs şehrinde şehit olmuştur. Ardından Muhammed et-Takî el-Cevvâd imam olmuştur ve o da Bağdat'taki Kureyş kabristanına gömülmüştür. Ardından oğlu Ali b. Muhammed et-Takî imam olmuştur ve Kum şehrinde şehit olmuştur. Onun ardından Hasan el-Askerî ez-Zekî imam olmuştur. Ardından da oğlu ve beklenen imam Muhammed Kâim el-Muntazar imam olmuştur. Kendisi Sâmerrâ'da olup imamların onikincisidir. İsnâ Aşeriyye fırkasının imamlar silsilesi budur.

Bu on iki imamdan her biri üzerinde de ihtilaflar vârit olmuştur. Bu imamlarla, kendi kardeşleri ve amca oğulları arasında yaşanan ihtilaflara da kısmen olsun değinmemiz gerekir. Ta ki değinmediğimiz bir mezhep, zikretmediğimiz bir görüş kalmasın.

Bilinmelidir ki Şîa arasında kardeşi Ali er-Rıza'nın değil de Ahmed b. Musa b. Ca'fer'in imâmetini savunanlar da çıkmıştır. Ali'nin imâmetini savunanlar önce Muhammed b. Ali üzerinde şüpheye kapılmışlardır. Çünkü babası, kendisi henüz imâmete ehil olmayan ve imâmet usulünü bilmeyen bir çocukken vefat etmiştir. Bu yüzdendir ki bir topluluk onun

imâmetini savunurken ölümünden sonrasında da farklı fikirler belirtmişlerdir. Bir grup Musa b. Muhammed'in imâmetini savunurken başka bir grup Ali b. Muhammed'in imâmetini savunmuştur. Onlar Ali'nin el-Askerî olduğunu söylemiş ve onun ölümünden sonra da ihtilaf etmişlerdir. Bir grup Ca'fer b. Ali'nin imâmetini savunurken başka bir grup Muhammed b. Ali'nin imâmetini savunmuştur. Başka bir grup ise Hasan b. Ali'nin imâmetini iddia etmiştir. Bu grubun bir reisi vardı ve kendisine Ali b. Fulân et-Tâhın denirdi. Kendisi kelâm ehlindendi. Ca'fer b. Ali'nin gerekçelerini güçlendirmiş ve insanları ona yönlendirmişti. Bu noktada Fâris b. Hâtim b. Mâheveyh'in yardımını görmüştü. Çünkü Ali ölmüş ve ardında Hasan el-Askerî'yi bırakmıştı. Bunun üzerine şöyle dediler: "Biz, Hasan'ı sınadık ve onda yeterli ilim olmadığını gördük." Nitekim onlar Hasan'ın imâmetini savunanlara Hımâriyye lakabını takarak Hasan'ın ölümünden sonra Ca'fer'in konumunu güçlendirmeye çalıştılar. İddialarına göre Hasan halef bırakmaksızın öldüğü için imâmeti bâtıl olmuştu. Nitekim Ca'fer birtakım iddialar yöneltti̇kten sonra Hasan'ın mirasına sahip çıktı. Hasan'ın durumu zamanla hem sultan, hem de halk nezdinde ortaya çıktı. Avâm da, havâs da sırlarına vâkıf oldular. Onun imâmetini savunanların fikirleri farklılaştı ve taraftarları bölünmeye başladı. Birçoğu Ca'fer'in imâmetini savunur oldu. Hasan'ın imâmetini savunanlardan birçoğu da fikirlerinden rücû ettiler. Hasan b. Ali b. Faddâl ki hadis ve fıkıh bilgisi bakımından en zenginleri olan zât da bunlara katıldı. Ca'fer'in ölümünden sonra da oğlu Ali b. Ca'fer'in ve Fâtıma bt. Ali'nin imâmetini iddia ettiler. Bir kısmı sadece Ali'nin imâmetini savunarak Fâtıma'nınkini reddetti. Ali ve Fâtıma'nın ölümünden sonra da büyük ihtilaf yaşadılar. Ebu'l-Hattâb el-Esedî gibi bazı kimseler aşırı fikirlere kapılarak gulâta dâhil oldu.

Hasan'ın imâmetini iddia edenlere gelince, bunlar da onun ölümünden sonra on bir fırkaya bölündüler. Tanınmış isimleri olmamakla birlikte fikirlerini ana hatlarıyla zikretmek istiyoruz:

Birinci fırka: Bu fırkaya göre Hasan ölmemişti. Kendisi kâimdi ve zâhirde çocuğu da yokken ölmesi caiz değildi. Yeryüzü imamsız kalamazdı. Onlara göre kıyam eden (Kâim) imamın iki kere gâib olması (gay-

bet) kesindi. Birinci kayboluştan sonra tekrar dönecek ve güçlendikten sonra tekrar gâib olacaktır.

İkinci fırka: Bunlara göre Hasan ölmüş olmakla birlikte yaşamaktadır. Kâim olmanın anlamı, öldükten sonra kıyâm etmektir. Hasan'ın ölümü kesindir. Ancak çocuğu olmadığı için öldükten sonra da yaşaması gerekmektedir.

Üçüncü fırka: Hasan kesinlikle ölmüş ve imâmete kardeşi Ca'fer'i vasiyet etmiştir. Bu vasiyet sebebiyle imâmet Ca'fer'e geçmiştir.

Dördüncü fırka: Bunlara göre Hasan ölmüştür. İmam ise Ca'fer'dir. Bu fırkaya göre Hasan'ın imâmetine inandıkları için kendileri hata etmişlerdir. Çünkü o, imam değildir. Halef bırakmaksızın öldüğü için imâmet iddiasında haksız olduğu kesinlik kazanmıştır. Ca'fer'in iddiası ise haklı çıkmıştır.

Beşinci fırka: Bu fırkaya göre Hasan ölmüştür ve onun imâmetini savundukları için kendilerini hatalı görürler. Hakiki imam, Hasan ve Ca'fer'in kardeşleri Muhammed b. Ali'dir. Ca'fer'in fıskı açığa çıkıp kendisi de bunu ilan edince, Hasan da onun gibi olup fıskını gizlediği anlaşılınca şu kesinleşmiştir ki bunların ikisi de imâmete lâyık değildir. Bu durumda imâmeti hakeden, Muhammed olmaktadır. Ca'fer ve Hasan değil çocuğu da olan Muhammed imam olmalıdır.

Altıncı fırka: Bunlara göre Hasan halef bırakmaksızın ölmemiştir. Onun da oğlu vardır. Bu çocuk, babasının ölümünden iki yıl önce doğmuş olup amcası Ca'fer'den ve diğer düşmanlardan korunmak için gizlenmiştir. Adı Muhammed olan bu çocuk imam, kâim, hüccet ve beklenendir.

Yedinci fırka: Bu fırkaya göre de Hasan'ın oğlu vardır. Ama bu çocuk, onun ölümünden sekiz ay sonra doğmuştur. Ardında asılsız bir çocuk bırakarak öldüğü iddiası yersizdir. Çünkü böyle olsaydı, muhakkak açığa çıkardı. Gözle görüleni inkâr etmek caiz değildir.

Sekizinci fırka: Hasan'ın vefat ettiği doğrudur. Çocuğu olmadığı da doğrudur. Bir cariyesinin hamile kaldığı iddiası da bâtıldır. Ondan sonraki imam mevcud değildir. İşlenen günahlardan dolayı Allah Teâlâ'nın yeryüzünü imamsız bırakması aklen caizdir. Buna fetret dönemi ve

imamsız devir denir. Onun vefatından sonraki dönem, Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) gönderilmesinden önceki dönem benzeri bir fetret dönemidir.

Dokuzuncu fırka: Fırka mensupları şöyle demişlerdir: Hasan ölmüştür. Ölümü kesindir. İnsanların bu meseledeki ihtilafları anlaşılmazdır. Hiç kuşku yok ki Hasan'ın bir oğlu olmuştur. Ama onun ölümünden önce mi yoksa sonra mı doğduğunu tam olarak bilmiyoruz. Bildiğimiz tek şey, yeryüzünün hüccetsiz kalmayacağıdır. Onun gâib bir halefi vardır. Onu dost ve veli edinip suretiyle ortaya çıkıncaya kadar ismine sarılırız.

Onuncu fırka: Bunlara göre de Hasan ölmüştür. Ancak insanların bir imamı olması lâzımdır. Yeryüzü hüccetsiz kalmaz. Bilinmeyen husus, bu huccetin onun oğlu mu, yoksa başka biri mi olduğudur.

Onbirinci fırka: Bu fırka mensupları yukarıda sıralanan tutarsızlıklara karışmayarak şöyle demişlerdir: İşin içyüzünü kesin olarak bilemeyiz. Ama er-Rıza hakkında kat'î bilgi sahibiyiz ve onun imam olduğuna inanıyoruz. Şîa'nın ihtilafa düştüğü her meselede çekimser kalıp Allah Teâlâ'nın hucceti açığa çıkarmasını bekleriz. Hüccet, sûretiyle ortaya çıkıp görenler tarafından imâmetine inanılınca mucize, kerâmet veya delile ihtiyaç duyulmaz. Huccetin mucizesi, insanların kavga gürültü etmeksizin tamamen ona tâbi olmalarıdır.

Onbir fırkanın tamamı bunlardır. Her biri bir şeyi kati olarak teslim ederken tamamı da hepsini teslim etmişlerdir.

İşin garip tarafı, imamın kayboluş (gaybet) süresinin ikiyüz elli küsur yıla kadar uzayabileceğine inanmalarıdır. Dostumuz ise şöyle demektedir: "Kâim imam kırk yıl geçtikten sonra çıktığında imamınız değildir. Peki ikiyüz elli küsur yıl kırk seneye nasıl sığacaktır?" Kayboluş süresinin nasıl düşünüldüğü sorulunca Şîa şöyle cevap vermektedir: "Hızır (aleyhisselâm) ve İlyâs (aleyhisselâm) dünyada binlerce yıldır yemeden içmeden yaşamıyorlar mı? Böyle bir hususiyet Ehl-i Beyt'ten biri için neden caiz olmasın?" "Bu ihtilaflarınız ortadayken imamın kaybolduğunu nasıl iddia edebilirsiniz? Hem Hızır (aleyhisselâm) belli bir cemaate güvence olmakla mükellef değildir. Oysa sizin imamınız güvence kaynağı, hidâyet ve adâletin sağlayıcısı olmakla, cemaat da ona uyup sünnetine sarılmakla mükelleftir. Görülme-

yen birine nasıl uyulabilir?" türünden sorular karşısında İmâmiyye, şaşkın vaziyette usûl bakımından Mu'tezile'ye, sıfatlar konusunda ise Müşebbihe'ye sarılmaktan başka çıkar yol bulamamıştır.

Şîa fırkalarından İhbâriyye ile Kelâmiyye kanlı bıçaklı olup birbirlerini tekfîr ederler. Mufaddile ile Va'îdiyye arasında yaşanan kavganın aynısı onlar arasında da mevcuttur. Allah bizi şaşkınlıktan korusun.

Açıkladığımız derin ihtilaflara rağmen beklenen imamın imâmetini savunanlar, onun hakkında ulûhiyet iddiasında bulunarak "De ki: Amelde bulunun, Allah, Resûlü ve müminler amellerinizi göreceklerdir. Gaybı ve şehâdeti bilen (Allah'a) döndürüleceksiniz." (Tevbe, 9/105) âyetini beklenen imama yormaktan hayâ etmezler mi?

İddialarına göre ayette murâd edilen şahıs, beklenen imam olup kıyâmet ilmi ona bildirilecektir. Ayrıca onun bizden asla uzak olmadığını, insanlar hesâba çekilirken bütün hallerimizi bize bildireceğini iddia ederler. Bütün bunlar akıl ve mantıktan uzak sözlerdir.

O merkezlerin hepsini dolaştım,
Bâriz olan herşeyi dikkatle süzdüm,
Tek gördüğüm şaşkın birinin yumruğuydu,
Çenesine kapanmış, ya da pişman birinin dişlerine vurulmuş.

İmâmiyye tarafından kabul edilen oniki imamın isimleri şunlardır:

el-Murtazâ, el-Müctebâ, eş-Şehîd, es-Seccâd, el-Bâkır, es-Sâdık, el-Kâzım, er-Rızâ, et-Takî, en-Nakî, ez-Zekî, el-Huccetü'l-Kâimu'l-Muntazar.

4. GULÂT:

Bunlar, imâmetine inandıkları şahıslar hakkında çok aşırı fikirlere sahip olarak onları insanlık mertebesinden çıkartıp ilahlık mertebesine yükseltenlerdir. İmamlardan herhangi birini ilaha benzettikleri gibi, İlah'ı da insana benzettikleri görülmektedir. Genel olarak ifrât ile tefrit noktalarında yer alırlar. Şüphelerinin kaynakları Hulûliyye, Tenâsuhiyye, Yahudîlik ve Hıristiyanlık mezhepleridir. Bilindiği üzere Yahudîler yaratanı yaratılana benzetirken, Hıristiyanlar yaratılanı yaratana benzet-

mişlerdir. Bu ve benzeri şüpheler Şîa'nın aşırı uçları arasında yayılmış ve bazı imamların ilahlığını iddia etmelerine yol açmıştır. Teşbih fikri aslen Şîa'da mevcutken bilâhare Ehl-i Sünnet'in bir bölümüne geçmiştir. Daha sonraları ise Şîa arasında Mutezilî fikirler daha fazla yer bulmuştur. Bunun nedeni, söz konusu fikrin akla daha yakın, teşbîh ve hulûl düşüncesinden olabildiğince uzak olmasıdır.

Gulâtın ortaya attıkları bidatleri şu dört başlıkta toplamak mümkündür: Teşbîh, Bedâ', Ric'at ve Tenâsuh. Aşırı Şiîler'in (gulât-ı Şîa) beldelere göre belirlenmiş lakapları vardır. Örneğin İsfahan'da bulunanlara Hurremiyye, Kevziyye, Rey şehrinde bulunanlara Mazdekiyye, Sinbâdiyye, Azerbaycan'da bulunanlara Dekûliyye, Mâveraünnehir'deki Muhammere'de bulunanlara Mubayyada denilmiştir.

Gulât on bir fırkadır:

A. Sebe'iyye:

Bu fırka, Abdullah b. Sebe adındaki şahsın taraftarlarından oluşur. Abdullah b. Sebe, Ali'ye (radıyallahu anh) -ilah olduğunu imâ ederek- 'Sen! Sen!' demişti. İmam Ali (radıyallahu anh) onu Medayin şehrine sürdü. Bu şahsın aslen Yahudi olduğu, sonradan müslüman olduğu söylenmiştir. Yahudiliği döneminde Yûşa b. Nûn için 'Musa peygamberin vasîsidir' demiştir. Müslüman olduktan sonra da aynını İmam Ali (radıyallahu anh) hakkında söylemeye başladı. Onun imâmetinin nas ile vâcip olduğu fikrini ilk ortaya atan da o idi. Diğer aşırı fırkalar bundan doğmuştur.

Ona göre İmam Ali (radıyallahu anh) ölmemiş olup yaşamaktadır. Çünkü onda ilâhî bir parça olup onu ele geçirmek mümkün değildir. Bulutların içinde gelen odur, gök gürlemesi sesi, şimşek tebessümüdür. Bir gün yeryüzüne inecek zulümle dolmuş olan dünyayı adâletle dolduracaktır.

İbn Sebe bu iddialarını İmam Ali'nin (radıyallahu anh) vefat etmesinden sonra dillendirmeye başlamış ve bir cemaat oluşturmuştur. Tevakkuf, gaybet ve ric'at gibi sapık fikirler ilk olarak bu cemaattan çıkmıştır. Bunlar, İmam Ali'den (radıyallahu anh) sonra da ondaki ilâhî parçanın diğer imamlarda tenâsuh ettiğini iddia etmişlerdir. İbn Sebe'nin şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Bu husus, onun murâdının aksini savunsalar dahi sahâbe

tarafından da bilinmekteydi. Nitekim o, Harem'de had cezası olarak birinin gözünü çıkardığı zaman Ömer b. Hattâb (radıyallahu anh) bu olay hakkında şöyle demişti: '-Hâşâ- Allah Teâlâ'nın eli Harem-i Şerif'te bir göz çıkarmışsa buna ne diyebilirim?!'"

B. Kâmiliyye:

Ebu Kâmil adında bir şahsın taraftarlarından oluşmuş bir fırkadır. Bu şahıs, İmam Ali'ye (radıyallahu anh) biat etmedikleri iddiasıyla bütün sahabe-i kirâmı küfürle itham etmiştir. Aynı zamanda tabiî hakkını talep etmedi diyerek İmam Ali (radıyallahu anh) hakkında da ileri-geri konuşmuş, hurûc etmesi ve ortaya çıkması gerekirken oturmasını mazur görmemiştir. Ona göre imâmet bir insandan diğerine geçen (tenâsüh eden) bir nurdur. O nur, bir şahısta peygamberlik (nübüvvet), başka bir şahısta imâmet olarak görünür. Bazen de imâmet, nübüvvete intikâl eder. Ona göre ölüm anında ruhlar tenâsüh eder.

Aşırı fırkaların yaklaşık tamamı tenâsüh ve hulûl fikirlerinde fikir birliği etmişlerdir. Tenâsüh, hemen her dinde bir fırkanın ileri sürdüğü bir iddiadır. Asıl kaynağı ise Mazdekîler, Hint Brahmanları, filozoflar ve Sâbiîlerdir. Bu fırka mensuplarına göre Allah Teâlâ her yerde mevcuttur, her dilde konuşur ve her insanın suretinde hulûl mânasında zâhir olan O'dur.

Hulûl, bazen cüz'î bazen de küllî olur. Cüz'î olması güneşin küçük bir pencere veya kristal üzerine yansıması gibidir.

Küllî olması ise meleğin bir şahısta, ya da şeytanın bir hayvanda zuhûr etmesi gibidir.

Tenâsuh ise dört mertebede gerçekleşir: Nesh, Mesh, Fesh ve Resh. Bunlar Mecûsî fırkalarının tafsilâtına girildiği zaman açıklanacaktır. En yüksek mertebe melekiyyet veya nübüvvet mertebesidir. En aşağı mertebe şeytanlık veya cinnîliktir.

Ebu Kâmil'in tenâsuh konusundaki görüşü zâhiriyle sınırlı olup ayrıntılı değildir.

C. Albâiyye:

el-Albâ b. Zirâ ed-Devsî –bazılarına göre el-Esedî- adındaki şahsın çevresinde toplananların oluşturduğu fırkadır. İmam Ali'yi (radıyallahu anh)

Allah Resûlü'nden (sallallâhu aleyhi ve sellem) üstün tutardı. Ona göre İmam Ali (radıyallahu anh) -hâşâ- bir ilahtı. Hz. Muhammed'i (sallallâhu aleyhi ve sellem) peygamber olarak gönderen de oydu. Allah Resûlü'nü (sallallâhu aleyhi ve sellem) zemmederdi; çünkü ona göre Hz. Muhammed (sallallâhu aleyhi ve sellem) Ali'ye davet etmek için gönderilmiş olduğu halde kendine davet etmişti. Bu yüzden fırkanın bir adı da Zemîme (Zemmedenler) idi.

Fırkanın bazı mensuplarına göre her ikisi de ilahtı. Ancak ilahlık hükümleri bakımından Ali'yi (radıyallahu anh) önde tutarlardı. Bu görüşte olanlara Ayniyye denilmiştir.

Bazıları ise ilahlık bakımından Hz. Muhammed'i (sallallâhu aleyhi ve sellem) üstte görürlerdi ki bunlara da Mîmiyye denilmiştir.

Bazıları ise Hz. Muhammed (sallallâhu aleyhi ve sellem), Ali (radıyallahu anh), Fâtıma (radıyallahu anh), Hasan (radıyallahu anh) ve Hüseyin'in (radıyallahu anh) hepsini ilah olarak görürdü. Onlara göre bu beşi, tek bir varlık gibiydi. Birinin diğerine göre üstünlüğü yoktu. Fâtıma'yı (radıyallahu anh) dişil olarak zikretmeyi hoş görmedikleri için sonundaki dişilik tâ'sını atarak Fâtım derlerdi. Nitekim şairlerinden biri şöyle demiştir:

Dinde Allah'tan sonra şu beşini dost edindim:

Bir peygamber, iki torunu, bir önder ve Fâtım.

D. Muğîriyye:

el-Muğîre b. Sa'îd el-Iclî adındaki şahsın taraftarlarının oluşturduğu fırkadır. Muhammed b. Ali b. Hüseyin'den sonra imâmetin Muhammed en-Nefs ez-Zekiyye b. Abdullah b. Hasan b. Hasan'a geçtiğini iddia etmiştir. Bilindiği üzere en-Nefs ez-Zekiyye Medine'de kıyâm etmişti. el-Muğîre onun ölmeyip yaşadığını iddia etmiştir.

El-Muğîre, Hâlid b. Abdullah el-Kısrî'nin azatlısıydı. İmam Muhammed'den sonra imâmetin kendisine geçtiğini iddia ve bilâhare peygamberliğini ilân etmiştir. Haramları helal saymış, Ali (radıyallahu anh) hakkında akıl almaz bir aşırılığa yönelmiştir. Bütün bunlara teşbîhe dayalı görüşlerini de ilâve ederek şöyle demiştir: Hak Teâlâ, cisimdir ve harflere benzer organları vardır. Nurdan bir erkek suretindedir. Başında nurdan bir taç

vardır. Kalbi hikmet fışkıran bir pınardır. Âlemi yaratmak istediğinde ism-i Azam'ı telaffuz etmiş, bu isim havada uçarak O'nun başına taç olarak konmuştur. 'Yaratıp şekil veren yüce Rabbinin ismini tesbih et!' (A'lâ, 87/1) buyruğu da bunun beyanıdır.

Sonra kulların fiillerine muttali olup bunları avucuna yazdı. İşledikleri günahlardan dolayı gazaba gelerek terledi. Terinden iki deniz husûle geldi. Biri tatlı, biri tuzlu oldu. Tatlı olan aydınlık, tuzlu olan karanlıktı. Aydınlık denize bakınca kendi gölgesini gördü. O gölgesinden bir kısmını alıp ayı ve güneşi yarattı. 'Benimle beraber başka ilah olamaz!' buyurup kalan gölgeyi yok etti. Sonra kalan mahlukâtı iki denizden yarattı. Kâfirleri karanlık denizden, müminleri aydınlık denizden yarattı. İnsanların gölgeleri ilk yaratılan şeylerdi; bunlar arasından da ilk önce Hz. Muhammed'in (sallallâhu aleyhi ve sellem) ve Hz. Ali'nin gölgelerini yarattı. İmam Ali'yi imâmetten menetme emânetini göklere, yerlere ve dağlara teklif etti. Hiçbiri bu emâneti almaya yanaşmadı. Sonra emanet insanlara arzedildi. Sonunda Ebu Bekir (radıyallahu anh), Ömer'in (radıyallahu anh) emriyle o emâneti yüklendi. Ömer (radıyallahu anh) ona, 'Sen bu emâneti götür, sana yardım ederim. Tek şartım var, o da imâmeti senden sonra bana vasiyet etmendir' dedi. O da bu şartı kabul etti. Allah Teâlâ'nın "Ve insan onu yüklendi. O gerçekten çok zâlim ve câhildir." (Ahzâb, 33/72) ayetini buna yormuştur. Ömer (radıyallahu anh) hakkında ise "Şeytan gibi ki o insan -oğluna- 'İnkâr et!' demişti. İnkâr ettiğinde ise, 'Ben senden berîyim' demişti." (Haşr/16) buyruğunun nâzil olduğunu söylemiştir.

el-Muğîre öldürüldüğü zaman taraftarları bölündü. Kimisi onun geri döneceğine inanırken kimisi de Muhammed'in imâmetini beklemek gerektiğine inandı. El-Muğîre, Ebu Ca'fer Muhammed b. Ali'nin imâmetini iddia etmiş, ardından da onun hakkında aşırıya kaçarak ilahlığını iddia etmiştir. İmam el-Bâkır ondan teberrî ederek kendisini lanetlemiştir. el-Muğîre taraftarlarına şöyle demiştir: Onu bekleyin, bir gün mutlaka dönecektir. Cebrâîl (aleyhisselâm) ile Mikâil (aleyhisselâm) ona Rükün ile Makam arasında biat edecektir. el-Muğîre onun ölüleri dirilttiğini de iddia etmiştir.

E. Mansûriyye:

Ebu Mansûr el-Iclî adlı şahsın taraftarlarından oluşan fırkadır. Bu şahıs kendisini Muhammed b. el-Bâkır'a (radıyallahu anh) nisbet etmiştir. İmam el-Bâkır, onunla hiçbir bağı olmadığını ilân ederek kendisini kovunca kendi imâmetini iddia etmeye başlamış ve İmam el-Bâkır vefat edince, "İmâmet bana geçti' demiştir. Bu iddiayla ortaya çıktı, Kûfe'de Benî Kinde'den bir cemaat topladı. Hişâm b. Abdulmelik zamanında Irak valisi olan Yusuf b. Ömer es-Sekafî çirkin iddialarından haberdâr oldu ve onu yakalatıp astırdı.

Ebu Mansûr el-Iclî, İmam Ali'nin (radıyallahu anh) gökten düşen parça olduğunu iddia etmiş, kimi zaman da şöyle söylemiştir: "Gökten düşen parça Allah Teâlâ'dır." Kendi imâmetini iddia etmeye başladığında şöyle demiştir: "Göğe yükseldim ve orada mâbudumu gördüm. Eliyle başımı sıvazlayarak şöyle dedi: 'Ey oğul, yeryüzüne in ve emirlerimi tebliğ et!' Sonra beni yeryüzüne indirdi." Bu durumda gökten düşen parça kendisi olmaktadır.

Yine onun iddiasına göre peygamberlerde asla inkıta olmadığı gibi risâlet de kesintiye uğramaz. Ona göre Cennet, kendini sevmekle emrolunduğumuz bir adamdır. O ayrıca vaktin de imamıdır. Cehennem de öyle biridir ki ona da buğz ve düşmanlık etmekle emrolunduk. Ayrıca o imamın düşmanıdır. Ebu Mansûr, bütün emir ve yasakları insan isimleri olarak tevil ederdi. Ona göre farzlar, sevilmesi emredilen insanların isimleriydi. Haramlar da nefret edilmesi emredilen kimselerin isimleriydi. Bu tevil ile maksadı, dinin emir ve yasaklarını geçersiz kılmaktan başka bir şey değildi. Nitekim onun taraftarları muhaliflerini öldürmeyi, mallarını gaspetmeyi ve kadınlarını esir almayı helal görmüşlerdir. Bunlar Hurremiyye'nin bir grubudur. Farz ve haramların birtakım insanlara benzetilmesinin nedeni, sevilmesi emredilen kimseleri sevdiğimizde farzların sâkıt olması, nefret etmemiz emredilen kimselerden nefret ettiğimizde ise haramların boşa çıkmasıdır.

Ebu Mansûr el-Iclî'nin ortaya attığı bir diğer bidat, Allah Teâlâ tarafından yaratılan ilk insanın Hz. İsa (aleyhisselâm), ikinci insanın da Ali b. Ebî Tâlib (radıyallahu anh) olduğudur.

F. Hattâbiyye:

Ebu'l-Hattâb Muhammed b.Ebi Zeyneb el-Esedî adlı şahsın taraftarlarının oluşturduğu fırkadır. Ebu'l-Hattâb, Esed oğullarının azatlısıdır. Ebu'l-Hattâb, kendisini Ca'fer es-Sâdık'a nispet etmişse de, İmam Ca'fer kendisi hakkında aşırı fikirlere saptığını öğrendiği anda ondan yüz çevirerek ona lanet etmiş ve cemaatine de ondan yüz çevirmelerini emretmiştir.

Bunun üzerine Ebu'l-Hattâb kendi imâmetini iddia etmeye başlamış, imamların peygamber hatta ilah olduklarını iddia etmiştir. İmam Ca'fer es-Sâdık'ı ve babalarını ilah olarak niteledi. "Onlar Allah Teâlâ'nın oğulları ve dostlarıdır." dedi. Ona göre ilahlık peygamberlik üzerinde bir nur, peygamberlik de imâmet üzerinde bir nurdur. Dünya bu nur ve eserlerden hâli kalmayacaktır. Ona göre Ca'fer yaşadığı dönemin ilahıdır. Yine o, "O, duyularla algılanabilen ve görülebilen bir varlık değildi. Ancak yeryüzüne indiğinde bilinen sûretine büründü ve insanlar onu bu suretiyle gördüler." demiştir.

Halife el-Mansûr'un valisi İsa b. Musa onun çirkin iddialarından haberdâr olunca Kûfe meydanında idam ettirdi. Onun ölümünden sonra taraftarları dağılıp parçalandı.

Bir fırka, Ebu'l-Hattâb'dan sonra Mu'ammer adında birinin imam olduğunu iddia etmiş ve ona Ebu'l-Hattâb'a davrandıkları gibi davranmışlardır. Cennetin dünyevî zevkler, cehennemin de dünyevî acılar olduğunu ileri sürmüş ve dünyanın yok olmayacağını iddia etmişlerdir. Farzları terk ederek haramları mübah görmüşlerdir. Zina, şarap ve benzeri birçok haramı helal saymışlardır. Namaz ve benzeri farzları da terk etmişlerdir. Bu fırka mensupları Mu'ammeriyye olarak bilinir.

Bir başka fırka ise Ebu'l-Hattâb'dan sonra Bezîğ adında birinin imam olduğunu iddia etmiştir. Bu adam, Ca'fer'in imam olduğunu, yani ilahın onun sûretinde tecellî ettiğini iddia etmiştir. Her mümine vahiy gelebileceğini söyleyerek Allah Teâlâ'nın "Hiçbir nefs Allah'ın izni olmaksızın iman etmez" (Yûnus, 10/100) buyruğunu buna tevîl etmiştir. Ayetteki 'bi-iznillah=Allah'ın izniyle' buyruğunu, 'bi-vahyillah=Allah'ın vahyi ile' şeklinde tefsir etmişlerdir. "Rabbin balarısına vahyetti ki" (Nahl/67) buyruğunu da bu şekilde tevîl etmişlerdir. İddiasına göre kendi arkadaşları arasında

Cebrâil (aleyhisselâm) ve Mikâil'den (aleyhisselâm) daha faziletli kimseler vardır. İddiasına göre kemâl derecesine ulaşan bir insanın öldüğü söylenemez; ancak onlar arasından nîhayete ulaşan kişinin melekûta rûcû ettiği söylenebilir. Fırka mensupları ölülerini gece gündüz gördüklerini de iddia etmişlerdir. Bu fırka, kurucusuna nispetle Bezîğiyye olarak adlandırılmıştır.

Bir başka grup ise Ebu'l-Hattâb'dan sonra Umeyr b. Beyân el-Iclî adında bir şahsın imam olduğunu iddia etmiştir. Bunlar ilk fırka ile aynı görüşleri ileri sürmüş, ancak onların da öldüğünü kabul etmişlerdir. Kûfe çöplüğünde bir çadır kurmuşlardı. Orada toplanıp Ca'fer es-Sâdık'a ibadet ediyorlardı. Yezîd b. Ömer bu yaptıklarını haber alınca Umeyr'i yakalattı ve Kûfe çöplüğünde astırdı. Bu fırka hem Umeyriyye, hem de Icliyye adıyla tanınmıştır.

Bir diğer grup Ebu'l-Hattâb'dan sonra Mufaddal es-Sayrafî'nin imam olduğunu iddia etmiştir. Bunlar Ca'fer'in peygamber ve resûl olmayıp rab olduğunu iddia etmişlerdi. Bu fırka da Mufaddaliyye olarak isimlendirilmiştir.

İmam Ca'fer es-Sâdık bu sapık fırkaların tamamından teberrî etmiş, onları çevresinden kovarak lanetlemiştir. Bunların hepsi büyük bir şaşkınlık ve dalâlet içinde kimselerdi. İmamlar konusunda da büyük bir cehâlet içindeydiler.

G. Keyyâliyye:

Ahmed b. el-Keyyâl adında bir şahsın taraftarlarından oluşan bir fırkadır. Bu şahıs, Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık'tan sonra Ehl-i Beyt'ten -muhtemelen gizli- bir zâtın imâmetini iddia ve ona davet etmiştir.

Bu şahıs ilim adına birşeyler duymuş, ancak bunları kendi sağlıksız ve dayanaksız fikirleriyle karıştırarak her ilim dalında daha önce işitilmemiş ve akıl almaz bir görüş ortaya atmıştır. Bazı noktalarda Hasan'a ısrarla karşı çıkmıştır.

Ehl-i Beyt onun bidatlerine muttali olunca kendisinden teberrî etmiş ve yanlarından uzaklaştırarak lanet okumuşlardır. Ehl-i Beyt'in bu tavrı üzerine onları terkeden el-Keyyâl kendi davetini başlatmış ve önce imâm, ardından da Kâim olduğunu iddia etmiştir.

Ona göre âfâkı enfüs üzerinde takdir edebilen ve her iki âlemin tavrını ortaya koyabilen herkes imamdır. Âfâk ile kasdettiği ulvî âlem, enfüs ile kasdettiği ise süflî âlemdir. Küllü zâtında takrîr eden, bütün küllîleri kendi şahs-ı cüz'îsinde açıklayabilen kişi kâimin kendisidir. İddiasına göre bütün zamanlar içinde bu takrîri yapabilen tek insan Ahmed el-Keyyâl'dır. Bu nedenle de Kâim kendisidir.

Önce imam, sonra kâim olduğunu iddia ettiği için bizzat kendi taraftarlarından birince katledilmiştir. Fikirleri Arapça ve Farsça kaynaklarda yaşamaya devam etmiştir. Bunların çoğu aklen ve şer'an kabul edilemez nitelikte saçmalıktan ibarettir.

El-Keyyâl'e göre üç âlem vardır: Âlem-i a'lâ, âlem-i ednâ ve âlem-i insânî.

Âlem-i a'lâda beş mekân mevcuttur: En üstte mekânların mekânı yeralır ki bu, boş bir mekân olup hiçbir varlık tarafından meskûn olmadığı gibi hiçbir rûhânî tarafından da idâre edilmez. Küll ile çevrilmiştir. İddiasına göre bu, şeriatte vârid olan Arş'dan ibârettir. Bu mekânın altında Nefs-i a'lânın mekânı, onun altında nefs-i nâtıkanın mekânı, onun da altında nefs-i insânînin mekânı mevcuttur.

Ona göre nefs-i insânî nefs-i a'lâ âlemine yükselmek istemiş ve oraya tırmanmaya başlamıştır. Bu meyanda hayvânî ve nâtık mekânları yırtarak geçmiştir. Nefs-i a'lâ âlemine yaklaştığında bocalamaya, tökezlemeye, bozulmaya ve dönüşmeye başlamış ve âlem-i süflîye düşmüştür. Orada asırlar ve devirler boyu bozulmuş ve dönüşmüş halde kalmıştır. Daha sonra nefs-i a'lâ onun üzerinden geçmiş ve ona kendi nurlarından bir parçayı taşırmıştır. Bunun sonucunda da bu âlemdeki terkîpler ortaya çıkmıştır. Böylelikle gökler ve yer, madenler, bitkiler, hayvanlar ve insan oluşmuştur. Nefs-i insânî bütün bunların arasında bazen sevinçle, bazen tasayla, bazen neşeyle, bazen kederle, bazen huzur ve rahat, bazen de darlık ve sıkıntıyla yaşamış, Kâim ortaya çıkıncaya kadar da bu hal devam etmiştir. O geldiğinde kemâl derecesine ulaşmış, terkîpler çözülmüş ve tezatlar ortadan kalkmıştır. Rûhânî olan cismânî olana hâkim olmuştur. Bu Kâim, Ahmed el-Keyyâl'den başkası değildir.

Kendinin nasıl tayin edileceğini en zayıf ve tutarsız biçimde kanıtlamaya çalışmıştır. Ona göre Ahmed ismi, dört âleme tekabül eder. Adındaki Elif harfi nefs-i a'lâ'yı, Hâ harfi nefs-i nâtıkayı, mîm harfi nefs-i hayvânîyi, dâl harfi ise nefs-i insânîyi karşılamaktadır. Ona göre bu dört âlem, temel ve basittir. Mekânların mekânına gelince orada hiçbir varlık mevcut değildir.

Ulvî âlemlerin mukabilinde süflî-cismânî âlemin bulunduğunu iddia ederek şöyle demiştir: Gök boştur ve mekânların mekânına mukabildir. Altında ateş, onun altında hava, onun altında arz, onun da altında su vardır. Bu dördü, dört âleme mukabldir.

Fikirlerini açıklamaya şöyle devam eder: İnsan ateşin karşısında, kuş havanın karşısında, hayvan arzın karşısında, balık suyun karşısında yeralır. Diğer varlıklar için de aynı yol izlenir. Suyun merkezi, merkezlerin en altıdır. Balık da mürekkeplerin en değersizidir.

Üç âlemden biri ve âlem-i enfüs olan âlem-i insânîyi, rûhânî ve cismânî âlemlerle karşılaştırarak şöyle demiştir: Bunda mürekkep olan beş duyu vardır:

İşitme, mekânların mekânını karşılar. Çünkü o, boştur ve göğün karşılığıdır.

Görme, rûhânî bakımdan nefs-i a'lâyı, cismânî bakımdan ateşi karşılar. Göz bebeği (insanü'l ayn) orada bulunur ve insan, ateşe mahsustur.

Koklama, rûhânî bakımdan nefs-i nâtıkı, cismânî bakımdan havayı karşılar. Çünkü koklama havadan kaynaklanan bir duyudur.

Tatma, rûhânî bakımdan hayvânîyi, cismânî bakımdan arzı karşılar. Arz hayvanın ihtisâsına dâhilken yeme de hayvanın ihtisâsına dâhildir.

Dokunma, rûhânî bakımdan nefs-i insânîyi, cismânî bakımdan suyu karşılar. Balık suya mahsus olup dokunma balığa mahsustur. Dokunmayı yazmayla da ifade etmiştir.

Ahmed; Elif, Hâ, Mîm ve Dâl harflerinden oluşur ve bu dört harf, dört âlemi karşılar.

Ulvî-rûhânî âlem karşısındaki durumunu açıkladık. Âlem-i süflî karşısındaki durumu ise şöyledir: Elif harfi insana, hâ harfi hayvana, mîm har-

fi kuşlara, dâl harfi balıklara delâlet eder. Elif, dosdoğru olması itibarıyla insan gibi, hâ eğik ve yatık olması, ayrıca hâ harfiyle başlaması itibarıyla hayvan gibi, mîm kuşların başları gibi, dâl da balıkların kuyrukları gibi olduğu için böyledir.

Ona göre Allah Teâlâ insanı Ahmed isminin şekli üzere yaratmıştır. Endamı elif, elleri hâ, karnı mîm ve ayakları dâl gibidir.

Tuhaf görüşlerinden biri de şudur: Peygamberler taklîd ehlinin önderleridir. Taklîd ehli ise kördür. Kâim ise basîret ehlinin önderidir. Basîret ehli, akıl sahiplerinden oluşur. Bu basîretleri âfâk ve enfüs karşısında elde ederler.

Yukarıda sıralanan karşılaştırmalar işittiğimiz en akıl dışı ve değersiz görüşlerdendir. Hiçbir akıl sahibinin değil bunlara inanmak, işitmeye bile tahammülü olamaz.

Bütün bunlardan çok daha garibi, birtakım yanlış tevîlleri ile şer'î farzlar ve dinî hükümler arasında yaptığı karşılaştırmalardır. Âfâk ve enfüs âlemlerindeki mevcûdât arasında da benzer karşılaştırmalar yapmış ve bunları yalnız kendisinin bildiğini ileri sürmüştür. Halbuki bunlar daha önce birçok âlim tarafından ortaya konmuştur. Ancak onlar, bu karşılaştırmaları el-Keyyâl'ın yaptığı tarzda asılsız temellere dayandırmamışlardır. O, Mizân'ı âlemlere, Sırât'ı bizzat kendisine, cenneti kendi ilmine ulaşmaya, cehennemi de bu ilmin zıddına ulaşmaya yormuştur.

Usûlü böyle olan bir şahsın furûunun ne olabileceğini varın siz tahmin edin!

H. Hişâmiyye:

İki Hişâm'ın taraftarlarının oluşturduğu bir fırkadır. Bu iki Hişâm'dan biri, teşbîh fikrini savunan Hişâm b. el-Hakem'dir. Diğeri ise teşbîh fikrinde onu izleyen Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî'dir.

Hişâm b. el-Hakem Şîa'nın tanınmış kelamcılarından biridir. Mu'tezile'den Ebu'l-Hüzeyl ile kelam sahasında, özellikle teşbîh ve Allah Teâlâ'nın ilmi meselelerinde münâzaraları olmuştur.

İbnu'r-Râvendî ondan şunu nakletmiştir: Ona göre Mâbûd ile cisim-

ler arasında bir tür benzerlik vardır. Eğer böyle bir benzerlik olmasaydı cisimler O'na delâlet edemezdi.

el-Kâ'bî de şunu nakletmiştir: İbnü'l-Hakem dedi ki: "O, en, boy ve derinlik sahibi bir cisimdir, ama yarattıklarından hiçbirine benzemez. Yaratılmışlardan hiçbiri de O'na benzemez."

Onun şöyle dediği de nakledilmiştir: "Kendi karışıyla yedi karıştır ve belli bir mekânı vardır. Belli bir yönü de olup hareketlidir. Hareketi de fiilinden ibaret olup bir mekândan diğerine intikâl etmesi değildir.

Zâtı ile sonsuz olup kudretiyle sonsuz değildir.

Ebu İsa el-Verrâk da şöyle dediğini nakletmiştir: Allah Teâlâ Arşına temas eder. Hiçbir tarafı Arş'ın dışına taşmaz. Arş'ın da O'na temas eden bölümü dışında fazlalığı yoktur.

Hişâm b. el-Hakem'e göre Allah Teâlâ Zâtı'nı ezelden beri bilir. Eşyayı ise vücûda geldikten sonra bilir. Vücûda gelmezden önce hiçbir şeyi bilmez. İlmi, kıdem ve hudûs ile tavsif edilmez. Çünkü sıfattır. Sıfat ise tavsîf edilmez. O'nun hakkında 'O O'dur, veya bir kısmıdır veya gayrıdır' denilmez.

Kudret ve hayat sıfatları hakkında ilim sıfatından farklı görüş belirtmiştir. Ancak bu iki sıfatın hâdis olduklarını söylememiştir. Ona göre Allah Teâlâ eşyayı murâd eder, O'nun irâdesi bir tür hareket olup Allah Teâlâ'nın ne kendisi, ne de gayrısıdır.

Ona göre Allah Teâlâ'nın kelâmı bir sıfattır. Onun hakkında yaratılmıştır veya yaratılmamıştır demek caiz değildir.

Arazlarda Allah Teâlâ'ya delâlet söz konusu değildir. Çünkü bu arazlar arasında istidlâl yoluyla sübût bulanlar vardır. Allah Teâlâ'ya delâlet edecek şeyin varlık bakımından istidlâlî değil zarûrî olması gerekir. Ona göre istitâ'at, fiilin yapılmasını sağlayan araç, organ zaman ve mekândan ibârettir.

Hişâm b. Sâlim'e göre ise Hak Teâlâ insan suretinde olup üstü boş, altı doludur. O, ışıldayan bir nurdur. Beş duyusu mevcuttur. Eli, ayağı, gözü, kulağı, ağzı ve burnu vardır. Siyah perçemi bulunmaktadır ki bu, siyah bir nurdan ibarettir. Fakat O, et ve kandan müteşekkil değildir. Ona göre istitâ'at, ona sahip olanın bir parçasıdır. İmamların masûm olduğunu

söyleyen İbn Sâlim'in peygamberlerin günah işlemelerini caiz gördüğü nakledilmiştir. Ona göre peygambere vahiy geldiği için kusur işleyebilir. Çünkü vahiyle düzeltilmesi mümkündür. Oysa imamlara vahiy gelmez. Bu nedenle de kusur işlemezler.

Hişâm b. el-Hakem Ali (radıyallahu anh) hakkında çok aşırıya giderek itâati farz kılınmış bir ilah olduğunu iddia etmiştir. Usûlde bu derece sakat fikirlere sahip olan Hişâm b. el-Hakem Mu'tezile karşısında birçok başarı elde etmiştir. Örneğin el-Allâf ile yaptığı bir münâzarada ona şöyle demiştir: "Allah Teâlâ'nın bir ilimle Âlim olduğunu, ilminin Zâtı olduğunu söylüyorsun. Bu durumda ilmiyle Âlim olması noktasında muhdesâta katılırken, ilminin Zâtı olması noktasında muhdesâttan ayrılır. Böylelikle diğer âlimler gibi olmayan bir Âlim olur. Bunu söylerken niçin şunları da söylemiyorsunuz: O, diğer cisimler gibi olmayan bir cisim, diğer sûretler gibi olmayan bir sûrettir, diğer ölçüler gibi olmayan bir ölçüsü vardır demiyorsunuz?"

Zürâre b. A'yen Allah Teâlâ'nın ilminin hâdis olması görüşünde ona katılmış, daha ileri giderek kudret ve diğer sıfatlarının da hâdis olduğunu iddia etmiştir. Ona göre Allah Teâlâ bu sıfatların hudûsundan önce ne Âlim, ne Kâdir, ne Hayy, ne Semî, ne Basîr, ne Mürîd, ne de Mütekellim'di.

Zürâre, Abdullah b. Ca'fer'in imâmetini iddia etmişti. Ancak onunla bazı konularda anlaşamayınca Musa b. Ca'fer'in imâmetini iddia etti. Bir rivâyete göre onun imâmetini de kabul etmemiş, mushafa işaret ederek 'Benim imamım budur' demişti. Bir ara Abdullah b. Ca'fer'e yeniden dönmüştü.

Zürâriyye fırkasına göre bilgi zarûrîdir. Onlar imamların câhil olamayacaklarını iddia etmişlerdir. Çünkü onların bilgileri fıtrî ve zarûrîdir. Onlar dışında herkesin bilgisi öğrenmeye dayanır. İmamların fıtrî bilgileri başkaları tarafından idrâk edilemez niteliktedir.

I. Nu'mâniyye:

Muhammed b. Nu'mân Ebu Ca'fer el-Ahvel adlı şahsın taraftarlarından oluşan fırkadır. Lakabı Şeytân-ı Tâk olduğu için, fırkasına Şeytâniyye de denmiştir.

Şia onun "Mümin-i Tak" olduğunu söylemiştir. Muhammed b. Nu'man, aslında İmam Bâkır Muhammed b. Ali b. Hüseyin'in öğrencisidir; İmam Bâkır bir zamanlar ona kendi derin ahval ve esrârından pek çok şey öğretmiş idi. Ancak Nu'mân'ın, İmam Bâkır'dan aktardığı (radıyallahu anh) teşbih tarzı ifadeler sahih değildir.

Kendisi Allah Teâlâ'nın herhangi bir şeyi olmazdan önce bilemeyeceği görüşünde Hişâm b. el-Hakem'e tâbi olmuştur.

Şeytân-ı Tâk ve Râfizîlerden birçoğu Allah Teâlâ Zâtında câhil olmayıp Âlimdir; ancak O, eşyayı ancak takdîr ve murâd ettiği zaman bilir. Onları, takdîr etmeden ve murâd etmeden bilmesi imkânsızdır. Bu, O'nun Âlim olmamasından dolayı değil, herhangi bir şeyin O'nun takdîr ve irâdesi olmaksızın "şey" olamamasından dolayıdır. O'nun takdîri irâdesi, irâdesi de fiilidir.

Ona göre Allah Teâlâ rabbânî bir insan sûretinde nurdur. O'nun cisim olması fikrini reddetmiş ve şöyle demiştir: "Allah Teâlâ'nın Adem'i (radıyallahu anh) kendi sûretinde -ya da Rahmân'ın sûretinde- yarattığına dair sahih hadisler mevcuttur. Bu hadisleri tasdik etmek gerekir." Sûret konusunda Mukâtil b. Süleyman'dan da benzer görüşler nakledilmiştir. Aynı şekilde Davûd el-Cevâribî, Nuaym b. Hammâd el-Mısrî ve diğer Hadis Ehlinden Allah Teâlâ'nın sûret ve uzuvlara sahip olduğu yönünde görüşler nakledilmiştir.

Nitekim Davûd'dan şöyle bir ifade nakledilmiştir: "Avret mahalli ve sakal konusunda beni mazûr görün, bunlar dışında herşeyi sorabilirsiniz. Hadisler içinde bunu isbât eden birçok bilgi mevcuttur."

İbnu'n-Nu'mân Şîa lehinde birçok kitap yazmıştır. 'İf'al=Yap', 'Lime fe'alte=Niçin yaptın?' ve 'Lâ tef'al=yapma gibi isimleri olan kitaplarında müslüman fırkaları dört ana gruba ayırmıştır. Ona göre ilk fırka Kaderiyye, ikinci fırka Hâricîler, üçüncü fırka Avâm, dördüncü fırka ise Şîa'dır. Kendi iddiasına göre ahirette kurtuluşa erecek olan fırka Şîa'dır.

Hişâm b. Sâlim ve Muhammed b. en-Nu'mân'dan sözedilirken bu ikisinin Allah Teâlâ hakkında konuşmadıkları, sadece tasdiki vâcip görülen hususları rivâyet ettikleri zikredilmiş ve "Varılacak son muhakkak Rabbinedir" ayetinin tefsiri sorulduğunda, söz Allah'a vardığında susarlardı,'

denilmiştir. Her ikisi de ölünceye kadar Allah Teâlâ hakkında konuşmamışlardır. Bu rivâyet el-Verrâk'a aittir.

J. Yûnusiyye:

Yûnus b. Abdurrahman el-Kummî adlı şahsın etrafında toplananların oluşturduğu bir fırkadır.

Ona göre Hak Teâlâ'yı Arş, Arş'ı da melekler taşır. Konuyla ilgili bir hadiste 'meleklerin Allah Teâlâ'nın Arş üzerindeki azametinden dolayı inledikleri' rivâyet edilmiştir.

Yûnus, Şîa içinde Müşebbihe fikrine meyledenlerdendir. Bu fikri esas alan kitaplar telif etmiştir.

K. Nusayriyye ve İshâkıyye:

Şîa'nın aşırı uçlarından (Gulât) bir topluluktur. Görüşlerini destekleyen ve fikir adamlarını savunan bir cemaatları vardır. Ehl-i Beyt imamları hakkında ilah isminin kullanılması noktasında farklı fikirlere sahiptirler. Onlara göre cismânî cesedde rûhânî varlığın zuhûrunu akıllı kişi inkâr edemez. Hayır cihetinde Cebrâil'in (aleyhisselâm) insan sûretinde zuhûr etmesi gibi, kötülük cihetinde de, lanetlenmiş şeytanın insan sûretinde zuhûr etmesi gerçektir. Aynı şekilde cinlerin insan sûretinde görünmeleri ve insan gibi konuşmaları da bir hakikattır. Onlara göre Allah Teâlâ bazı şahısların sûretlerinde zuhûr etmiştir.

Allah Resûlü'nden (sallallâhu aleyhi ve sellem) sonra Ali (radıyallahu anh) ve çocuklarından daha üstün kimse kalmamıştır. Onlar, yeryüzünün en hayırlı varlıklarıdır. Böyle olunca, Hak onların sûretinde görünmüş ve dilleriyle konuşup elleriyle tutmuştur. Bu nedenledir ki onlara ilah denilebilir. Ancak bu isim, yalnız İmam Ali (radıyallahu anh) için kullanılabilir. Çünkü yalnız o, Allah Teâlâ'nın husûsî yardımına mazhar olmuş ve sırların iç yüzüne muttali kılınmıştır. Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) "Ben zâhirle hükmederim. Sırları ise Allah Teâlâ üstlenmiştir" (Münavî, Feyzü'l-Kadir, 3/17; Aclûnî, Keşfu'l-Hafa, 1/220; Müsned-i Şâfiî, s. 16; Ayrıca bkz. Buhârî, İ'tisam, 21) buyurmuştur. Bu nedenledir ki Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) müşriklerle savaşmışken, İmam Ali (radıyallahu anh) münafıklarla savaşmıştır. İşte bundan hareketle de Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem)

tarafından İsa b. Meryem'e (aleyhisselâm) benzetilmiştir: "Eğer insanların İsa b. Meryem hakkında söylediklerini senin hakkında söylemeyecek olsalardı, seninle ilgili birşeyler söylerdim." (Ebu Abdullah el-Müfîd, el-İrşâd, 1/165)

İmam Ali'nin (radıyallahu anh) risâlete ortak olduğunu iddia edenler de çıkmıştır. Bu meyanda Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) şöyle buyurduğu rivâyet edilmiştir: "Nüzûlu sebebiyle ben savaştığım gibi Kur'an'ın tevîli sebebiyle de savaşan biri çıkacaktır. Dikkat edin o, ayakkabı dikicisidir." (Heysemî, Mecmau'z-Zevâid, 6/244; Müsned, 3/31, 33, 82) Tevîl ilmi, münâfıklarla savaş, cinlerle konuşma ve Hayber kalesinin kapısını beşerî bir kuvvet olmaksızın parçalama gibi hususlar İmam Ali'de (radıyallahu anh) ilâhî bir özelliğin ve rabbânî bir kuvvetin bulunduğuna delil olarak gösterilmiştir. Bunlara göre Allah Teâlâ onun sûretinde zuhûr etmiş, onun elleri vasıtasıyla yaratmış ve dilinden emretmiştir. Fırka mensupları dediler ki: Gökler ve yer yaratılmadan önce de o vardı. Bizler, Arş'ın sağ tarafındaki gölgelerdik, Allah Teâlâ'yı tesbih ettik. Bizim tesbihimize uyup melekler de tesbih ettiler. O gölgeler ve gölgeleri ifade eden sûretler ki onun hakikatidir; onlar Allah Teâlâ'nın nuruyla aralıksız parlamaktadır. Bu parlama, bu âlem, öbür âlem farkı olmaksızın devamlıdır. Söylediklerine göre İmam Ali (radıyallahu anh) şöyle demiştir: Ben Ahmed'denim, tıpkı ışığın ışıktan olması gibi. Bu sözün maksadı iki nur arasında fark bulunmadığı, sadece birinin diğerinden önce geldiğidir. Bu ve benzeri nakillerden hareket ederek ortak olduklarını iddia etmişlerdir.

Nusayriyye İmam Ali'nin (radıyallahu anh) ilâhî özelliği üzerinde dururken İshâkıyye peygamberlikteki ortaklık üzerinde durmaktadır. Bu iki fırka arasında burada zikretmeye değer görmediğimiz birçok ihtilaf mevcuttur.

***

Bu fırkalarla birlikte müslüman fırkaların tasnîfi sona ermiş oldu. Geriye yalnızca Bâtıniyye fırkası kaldı. Bâtıniyye, fırka tarihçileri tarafından bazen İslâm dairesinde, bazen bu dairenin dışında zikredilmiştir. Her halükârda Bâtıniyye, yetmiş iki fırkanın tamamına aykırı bir fırkadır.

Tüm gruplarıyla Şîa'nın önde gelen şahsiyet ve ehl-i hadis olan müellifleri:

Zeydiyye içinde: Ebu Hâlid el-Vâsıtî, Mansûr b. el-Esved, Hârun b. Sa'd el-Iclî.

Cârûdiyye: Vekî b. el-Cerrâh, Yahya b. Âdem, Ubeydullah b. Musa, Ali b. Sâlih, el-Fadl b. Dükeyn, Ebu Hanîfe, Betriyye kolu temsilcileri olarak bilinir.

Muhammed b. Aclân İmam Muhammed ile birlikte ayaklanmıştır.

İbrahim b. Saîd, Abbad b. Avvâm, Yezîd b. Hârun, el-Alâ b. Râşid, Hüşeym b. Beşîr, el-Avvâm b. Havşeb ve Müstelim b. Saîd ise İmam İbrahim'le ayaklanmışlardır.

İmâmiyye ve diğer fırkalar içinden de şu isimleri zikredebiliriz: Sâlim b. Ebi'l-Ca'd, Sâlim b. Ebi Hafsa, Seleme b. Küheyl, Süveyr b. Ebi Fâhıta, Habîb b. Ebi Sâbit, Ebu'l-Mikdâm, Şu'be, el-A'meş, Câbir el-Cu'fî, Ebu Abdullah el-Cedelî, Ebu İshâk es-Sûbey'î, el-Muğîre, Tâvus, eş-Şa'bî, Alkame, Hübeyre b. Büreym, Habbe el-Arenî ve el-Hâris el-A'ver.

Müellifler: Hişâm b. el-Hakem, Ali b. Mansûr, Yûnus b. Abdurrahmân, eş-Şekkâl, el-Fadl b. Şâzân, Hüseyin b. İşkâb, Muhammed b. Abdurrahman b. Kubbe, Ebu Sehl en-Nevbahtî, Ahmed b. Yahya er-Râvendî.

Geç dönem mensupları: Ebu Ca'fer et-Tûsî.

5. İSMÂİLİYYE:

İsmâiliyye fırkasının Museviyye ve İsnâ Aşeriyye'den ayrıldığı noktanın imâmeti İsmail b. Ca'fer'e hasretmeleri olduğunu daha önce belirtmiştik. Bilindiği üzere İsmail, İmam Ca'fer es-Sâdık'ın büyük oğluydu.

İsmâiliyye'nin iddiasına göre İmam Ca'fer, İsmail'in annesi üzerine başka bir kadınla evlenmemiş, herhangi bir cariyeyi dost edinmemiş ve bu meselede Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) Hatice (radıyallahu anh), Hz. Ali'nin (radıyallahu anh) Fâtıma (radıyallahu anh) ile evliliklerinde izledikleri sünnete tâbi olmuştur.

Fırka mensuplarının İsmail'in babası henüz hayattayken vefat etmesine ilişkin ihtilaflarını daha önce zikretmiştik.

Bazılarına göre İsmail henüz babası hayatta iken vefat etmişti. İmâmetinin nasla belirlenmesinin nedeni, imâmetin onun çocuklarına geçmesi-

nin istenmesidir. Nitekim Musa (aleyhisselâm) kardeşi Hârun'u (aleyhisselâm) nassla belirlemiş, ancak Hârun (aleyhisselâm) ağabeyi hayatta iken ölmüştü. Onunla ilgili nassın hedefi, liderliğin onun çocuklarında kalmasıdır. Onlara göre nass geriye doğru işlemez. Fikir değiştirme (bedâ) ise imkânsızdır. Bir imam, çocuklarından herhangi birinin imâmetini ancak babalarından aldığı bilgiye dayanarak nasla belirler. Tereddüt ve cehâlet hallerinde tayin caiz olmaz.

Bazılarına göre İsmail ölmemiş, sadece öldürülme endişesiyle takıyye yaparak öldüğü havasını yaymıştır. Bu görüş için de birçok delil ileri sürülmüştür: Örneğin anne bir kardeşi ve henüz çocuk olan kardeşi Muhammed çarşafı kaldırdığında ağabeyinin gözlerini açtığını görmüş ve korku içinde babası İmam Ca'fer'e (radıyallahu anh) giderek "Ağabeyim yaşıyor! Ağabeyim yaşıyor!" diye haykırmıştı. Bunun üzerine babası, "Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) torunlarının öldükten sonraki halleri böyle olur." diyerek onu yatıştırmıştır. Bir diğer delil, öldüğünü kanıtlamak için şahit istenmesi ve tutanak hazırlanmasıdır. Halbuki ondan önce hiç kimse için böyle bir talepte bulunulmamıştır. Bir diğer olay şudur: Halife el-Mansûr'a İsmail b. Ca'fer'in Basra'da görüldüğü ve yatalak birini iyileştirdiği bildirilmişti. O da babası Ca'fer'e (radıyallahu anh) İsmail'in hayatta olduğunu, Basra'da görüldüğünü söylemiştir. Medine valisi de buna şahitlik etmiştir.

Ondan sonraki imam Muhammed b. İsmail'dir. O, yedinci ve tamamlayıcı imamdır. Yedinci imamdan sonra gizli imamların dönemi başlamıştır. Bunlar şehirlerde gizli dolaşırken davetçileri açıktan davette bulunurdu.

Bir diğer iddiaları şudur: Yeryüzü asla diri ve kâim olan bir imamdan hâli kalmaz. Bu imam ya açıkta zâhir, ya da gizlenmiş mestûr bir imam olur. Zâhir imamın huccetinin gizli olması caizdir. Gizli imamın hem huccetinin, hem de davetçilerinin açık olması gerekir.

Bir diğer iddiaları şudur: İmamların hâkimiyetleri haftanın günleri, yedi kat gök ve yedi gezegen gibi yedişerli gruplar halinde sürüp gider. Nakîblerin hükümrânlığı ise onikili gruplar halinde devreder.

Bu noktadan hareketle İmâmiyye fırkasının oniki imam fikrinden kuşku duyulmaya başlamıştır. Çünkü onlar nakîblerin sayılarını imamlar için kullanmışlardır.

Gizli imamlar devri sona erdikten sonra Mehdî billâh ve Kâim biemrillâh olan imamların ve onların çocuklarının devri başlar. Bunların imâmetleri nas yoluyla aktarılarak devam eder.

İsmâiliyye'ye göre devrinin imamını tanımadan ölen kimse, câhiliye ölümüyle ölmüş olur. Aynı şekilde devrinin imamına biat etmeksizin ölen kimse de câhiliye ölümüyle ölmüş olur.

Bunların davetleri her dönemde sürmüş, her yeni imamın ağzından yeni görüşler ortaya atılmıştır. Geçmiş görüşlerini kaydettikten sonra en son davetçilerinin fikirlerini zikretmek istiyoruz.

Fırkanın en çok kullanılan lakabı Bâtıniyye'dir. Bu lakapla anılmalarının nedeni, her zâhirin bir bâtını, her ayetin de bir tevîli bulunduğuna inanmalarıdır.

Bunun dışında da birçok lakapları vardır. Bu lakaplar, fırkanın bulunduğu yere göre değişiklik göstermektedir:

Irak: Bâtıniyye, Karâmita, Mazdekiyye.

Horasân: Ta'lîmiyye, Mülhide.

Fırka mensupları ise Şîa'nın diğer fırkalarından bu isimle ayrıştıkları için İsmâiliyye olarak anılmalarını istemişlerdir.

İlk dönem Bâtıniyyesi, kendi görüşlerini birtakım filozofların görüşleriyle karıştırmış ve bu yöntem üzere kitaplar telîf etmişlerdir. Allah Teâlâ hakkında şöyle demişlerdir: O'nun için ne mevcûd, ne de gayr-i mevcûd, ne âlim, ne de câhil, ne kâdir, ne de âciz deriz.

Diğer sıfatlar hakkında da aynı yaklaşıma sahip olmuşlardır. Hakîkî isbât, O'nunla diğer mevcûdât arasında O'nun için belirlediğimiz yönde ortaklığı gerektirir. Bu da teşbîhtir. Bu yüzden hüküm, ne mutlak isbât, ne de mutlak reddir. Aksine O, birbirlerine tekâbül eden varlıkların ilahı, husûmet halinde olanların yaratıcısı ve zıdlar arasında hüküm verendir. Bu meyanda Muhammed b. Ali el-Bâkır'dan şu ifadeyi nakletmişlerdir: "Allah Teâlâ'ya, ilim sahiplerine ilim bahşedince Âlim, kudret sahiplerine kudret bahşedince Kâdir denildi. O, ilim ve kudreti bahşeden olması itibarıyla Âlim ve Kâdir'dir. Yoksa ilim ve kudretin O'nunla kâim olması veya bu sıfatlarla mevsûf olması itibarıyla böyle isimlendirilmiş değildir."

İsmâiliyye hakkında şöyle denmiştir: Onlar sıfatları hakîkî anlamda reddeden ve Zât-ı İlâhî'yi tüm sıfatlardan mücerred sayanlardır.

Kıdem sıfatı hakkında da şöyle demişlerdir: Allah Teâlâ ne Kadîm, ne de muhdestir. Kadîm olan O'nun emri ve kelimesi, muhdes olansa yaratması ve şekillendirmesidir.

Emri vâsıtasıyla Akl-i Evvel'i yaratmıştır ki o, bilfiil tamdır. Sonra onun vasıtasıyla tam olmayan nefsi yaratmıştır. Nefsin akla nisbeti, nutfenin insana, yumurtanın kuşa, çocuğun babaya, sonucun sonuçlandırana, dişinin erkeğe, eşlerden birinin diğerine nisbeti gibidir. Nefs aklın kemâline iştiyak duyduğu için eksiklikten kemâle doğru bir harekete muhtaç olur. Hareket ise hareketi sağlayacak alete muhtaçtır. İşte bu ihtiyaçtan semâvî felekler hâdis olmuş ve nefsin idâresine bağlı olarak dairesel bir harekete başlamıştır. Basit tabiatlar bu hareketten sonra oluşmuştur. Bunlar da yine nefsin idâresine bağlı olarak düz bir harekete başlamıştır. Bunun sonucunda da madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar gibi mürekkeb varlıklar oluşmuştur. Bu noktada cüz'î nefsler bedenlerle birleşmiştir. Mürekkep varlıklar arasında sadece insan türü, tabiata taşan nurları alma istidâdına sahip olmuştur. Dolayısıyla onun âlemi, bütün âlemin karşısında yeralmıştır.

Âlem-i ulvîde akıl ve nefs-i küllî bulunur. Bu âlemde küllü temsil eden bir aklın bulunması gereklidir. Onun hükmü, kemâle ermiş ve ergen bir şahsın hükmüyle aynıdır. İşte bu şahsa Nâtık adı verilmiştir. O, peygamberdir. Bir de müşahhas nefs vardır ki o da külldür. Onun hükmü de henüz ergen olmayıp kemâle yönelen bir çocuğun, ya da tamamlanmaya yönelen nutfenin, ya da erkekle birleşen dişinin hükmüyle aynıdır. Buna da Esâs adı verilmiştir. O da vasîdir.

Yine onlara göre felek ve tabiatlar nefs ve aklın hareketlendirmesiyle hareketlendikleri gibi nefsler ve şahıslar da peygamber ve vasîlerin idâresiyle şeriatler istikametinde idare edilirler. Bu da her devirde yedişerli gruplar halinde olur. En son yediliye gelindiğinde Kıyâmet süreci başlayarak yükümlülükler kalkar, sünnet ve şeriatler inkisâra uğrar.

Bütün bu felekî hareketler ve şer'î sünnetler nefsin kemâle ulaşması içindir. Nefsin kemâle ulaşması, akıl derecesine yükselmesi ve onunla bir-

leşerek onun mertebesine bilfiil ulaşması demektir. İşte bu büyük kıyâmettir. Bu noktada bütün feleklerin, unsurların ve mürekkebâtın terkîpleri çözülür, gök parçalanır ve yıldızlar saçılır. Yeryüzü, başka bir yeryüzüne dönüşüp gökler kitap tomarları gibi dürülür. Bu safhada yaratılmışlar hesaba çekilip hayır şerden, itâatkâr âsiden ayrışır. Hakkın cüz'iyâtı nefs-i küllî ile, bâtılın cüz'iyâtı da saptırıcı şeytan ile birleşir. Hareket anından sükûn anına kadar geçen süre başlangıç (mebde'), sükûn anından sonsuza kadar uzanan süre ise kemâldir.

İsmâiliyye'ye göre alışveriş, hibe, evlenme, boşanma, kısas, diyet ve benzeri hiçbir şer'î hüküm, farz ve sünnet yoktur ki sayı karşısında sayı, hüküm karşısında hüküm türünden bu dünyada bir ölçüsü olmasın. Şeriatler, rûhânî ve emrî âlemlerdir. Âlemler ise cismânî ve yaratılmış şeriatlerdir. Harfler ve kelimelerdeki terkîpler de sûret ve cisimlerdeki terkîplerin ölçüsü üzeredir. Tek tek harflerin mürekkep kelimelere nisbetleri, mücerred basît varlıkların mürekkep cisimlere nisbetleri gibidir. Her harfin de bu âlemde bir ağırlığı, özgün bir tabiatı ve bu özelliği nedeniyle nefsler üzerinde bir etkisi vardır.

İşte bundan hareketle öğretici (ta'lîmî) kelimelerden elde edilen ilimler, tabiattan elde edilen gıdaların bedenler için besin olması gibi nefsler için de besin olmuştur. Allah Teâlâ yarattığı her varlığa kendi türünden bir besin takdir etmiştir. Bu ölçü üzere de kelime ve ayetlerin sayılarını düzenlemişlerdir. Onlara göre isimlendirme yedi ve oniki sayılarından mürekkeptir. Kelime-i Tevhîd birinci kısmında dört, ikinci kısmında üç kelimeden müteşekkildir. İlkinde yedi hece, ikincisinde altı hece mevcuttur. İlkinde oniki, ikincisinde de oniki harf vardır. Aynı şeyi ayetlere de uygulamaya çalışmış ve bu sayı sistemine uyan ayetleri mümkün olduğunca belirlemeye çalışmışlardır. Bu, zıddıyla karşılaşma endişesiyle çaresiz kalmadıkça hiçbir akıl sahibinin üzerinde fikir yürütmeyeceği bir zorlamadır. Bu karşılaştırmalar, ilk dönem İsmâiliyyesi tarafından izlenmiş bir yöntemdir. Bu konuda kitaplar tasnif etmiş ve her devirde insanları, ilimlerin bu tür dengelerini bilen, bunların inceliklerine vâkıf olan imama uymaya çağırmışlardır.

İsmâiliyye'nin yeni kuşağı, yani Hasan b. Muhammed b. es-Sabbâh liderliğindeki hareket ise bu yöntemden vazgeçerek dünyevî tedbir ve dayat-

malara başvurmuş; insan gücünü kullanarak sağlam kalelere sığınmayı esas almıştır.

Hasan es-Sabbâh, imamının beldesine hicret edip devrinin insanlarını davetine nasıl çağıracağına ilişkin esasları kendisinden öğrendikten sonra Hicrî 483 yılı Şabân ayında Alamut Kalesi'ne tırmanmaya başlamıştır. İmamın yanından döndükten sonra her devirde kâim olan sıdk sahibi bir imam belirleme çağrısında bulunmuştur. İddiasına göre fırka-i nâciye, diğer fırkalardan bu özelliğiyle ayrılacak ve sadece kendilerinin bir imamı olup diğerlerinin imamı olmayacaktı. es-Sabbâh'ın daveti, ister Arapça, ister Farsça olsun bu ifade üzerinde yoğunlaşmaktaydı.

Hasan es-Sabbâh'ın Farsça yazdıklarını Arapça'ya tercüme ederek aktarmayı uygun görüyoruz. Mütercime zevâl olmaz. Yegâne muvaffak, Hakk'a tâbi olup bâtıldan sakınandır. Başarı da, yardım da Allah Teâlâ'dandır.

es-Sabbâh'ın Farsça yazdığı kitabında davetinin esaslarını anlattığı dört bölümün tercümesi şöyledir:

Birinci Fasıl: Marifetullah konusunda soruları cevaplayan yetkin bir uzmanın iki görüşü olabilir: Ya, Allah Teâlâ'yı herhangi bir muallimin öğretmesi olmaksızın mücerred akıl ve tefekkürle bilirim diyebilir; ya da bir muallimin öğretmesi olmaksızın mücerred akıl ve tefekkür ile bilemem diyebilir. İlkine göre hareket eden kimsenin, başkasının akıl ve tefekkürüne dayanarak inkâr etme hakkı yoktur. Çünkü inkâr ettiği zaman öğretilmiş demektir. Çünkü inkâr bir öğretimdir. Bunun delili de şudur: Başkasının akıl ve tefekkürüne dayanarak inkâr eden kimse başkasına muhtaçtır. Şu iki kısım da zarûrîdir. Çünkü insan bir fetva verdiği veya bir görüş belirttiği zaman buna ya kendiliğinden, ya da başkasının etkisiyle inanır.

Birinci fasıl budur. Görüldüğü üzere burada re'y ve akıl ehlini yenme çabası vardır.

İkinci fasıl: Bir muallime ihtiyaç duyulduğu zaman da gündeme şu soru geli: Herkes muallim olabilir mi, yoksa sâdık bir muallim mi gerekir? Buna cevaben şöyle demiştir: Herkesin muallim olabileceğini söyleyen kimse, hasmının muallimini inkâr etme hakkına sahip olamaz. Eğer inkâr edebilirse, o zaman sâdık ve itimâda şayan bir muallimin bulunmasının gerekli olduğunu teslim etmiş olur.

Görüldüğü üzere bu fasıl da Hadis Ehli'ne galebe çalma çabasını içermektedir.

Üçüncü fasıl: Sâdık bir muallime duyulan ihtiyaç kesinleştiğinde böyle bir muallimi tanımak ve ona ulaşıp ondan ilim öğrenmek gerekmez mi? Yoksa kim olduğuna önem verilmeden ve sâdık olup olmadığına bakılmadan herhangi bir muallimden öğrenmek caiz olur mu? İkincisi birinciye râcidir. Bir rehber ve öncü olmadan yolunu bulamayan kimsenin durumu ne olacaktır? Şu halde doğru olan önce rehberi bulmak, ardından yola girmektir. Bu fasıl da Şîa'nın fikirlerini boşa çıkarmaya yöneliktir.

Dördüncü fasıl: İnsanlar iki gruba ayrılır. Birinci gruba göre Allah Teâlâ'yı bilip tanımak sâdık bir muallim vâsıtasıyla olabilir. Bu meyanda o muallimi bulup teşhis etmek, sonra da ondan ilim öğrenmek gerekir. İkinci gruba göre ise ilimler, belli bir muallim olmaksızın herhangi birinden öğrenilebilir. Daha önce zikrettiğimiz esaslara göre birinci grubun hak üzere olduğu görülmektedir. Bu grubun seçtikleri başın, hak ehlinin de başı olması gerekir. Çünkü ikinci grubun bâtıl üzere olduğu ortaya çıkmıştır. Onların başları da bâtılın öncüleri olmak durumundadır.

es-Sabbâh söze devamla şöyle demiştir: Bu yolla hak ehlini, hak vasıtasıyla mücmelen bilmiş oluruz. Daha sonra da hakkı, hak ehli vasıtasıyla tafsilatlı bir bilgiyle biliriz. Böylece meselelerin tekrarlanmasını önlemiş oluruz. es-Sabbâh'ın 'hak' kavramıyla kasdettiği husus, ihtiyaç, 'hak ehli' ile kasdettiği de kendisine ihtiyaç duyulan kimsedir. Bu meyanda şöyle demiştir: İmamı ihtiyaç ile öğreniriz. İmamdan da ihtiyacın miktarlarını öğreniriz. Tıpkı cevaz ile vücûbu, yani Vâcibu'l-vücûd olan Allah Teâlâ'yı öğrendiğimiz gibi. O'nunla da caiz olan şeylerdeki cevaz miktarlarını öğreniriz.

Ona göre tevhîde götüren yol tıpatıp budur.

Davetinin esaslarını ana hatlarıyla çizdikten sonra açıklama veya diğer mezhepleri reddetme bâbından kendi mezhebini ihtiva eden fasıllara geçmiştir. Bunlar daha çok diğer fırkalara galebe çalma, ihtilaflarından hareketle tutarsızlıklarını ortaya koyma endişesi güden açıklamalardır.

Bu fasıllardan biri, hak ve bâtıl faslıdır. Büyük ve küçük olmak üzere iki sınıfa ayrılan bu fasılda şu fikirlere yer verilmiştir: Bu âlemde hak ve bâtıl vardır. Hakkın alâmeti vahdet, bâtılın alâmeti ise kesret yani çokluk-

tur. Vahdet, ta'lîm yani öğretiyle, kesret ise re'y ile bilinir. Ta'lîm cemaatla, cemaat ise imamla olur. Re'y ise muhtelif fırkalarla, onlar da fırka kurucularıyla kâim olur.

es-Sabbâh hak ile bâtılı ortaya koyarken, bir yandan bu ikisi arasındaki benzerliği, bir yandan da aralarındaki ayrışmayı, taraflar arasındaki çelişkiyi zikretmiş, ardından taraflardan birini her söylenen sözün ölçüleceği bir kıstas olarak belirlemiştir. Koyduğu kıstâs hakkında şunları söylemiştir: Bu kıstâsı kelime-i şehâdet üzerine tesis ettim. Kelime-i şehâdet red ve isbât ya da red ile istisnâdan oluşur. Reddi gerektiren şey bâtıl, isbâtı gerektiren şey ise haktır. O, bu ilkeden hareketle hayır ve şerri, doğru ve yalanı ve benzeri zıtları ölçmeye çalışmıştır. Ana ilkesi, hemen her söz ve fikrinde muallimi isbât etme gayretidir. Ona göre tevhîd, nübüvvetle beraber olduğunda tevhîd olarak isimlendirilebilir. Nübüvvet de, imâmetle birlikte olduğunda gerçek nübüvvet olabilir. Fikirlerinin ana teması budur.

Hasan es-Sabbâh avâmın ilimlerle iştigâlini sakıncalı görüp onları bundan menettiği gibi, havâssı da öncekilerin eserlerini, müellifi ve içerdiği bilgilerin niteliğini öğrenmeksizin incelemekten sakındırmıştır.

Taraftarlarının ilâhiyât konusundaki ifadeleri şununla sınırlıdır: İlahımız, Muhammed'in (sallallâhu aleyhi ve sellem) ilahıdır. Kendisi ise şöyle demiştir: Sizler, ilahımız akılların ilahıdır, diyorsunuz. Yani her akıl sahibinin aklının gösterdiği şeydir, demek istiyorsunuz. Onlardan birine Allah Teâlâ hakkında ne düşünüyorsun? Bir midir çok mudur? Âlim midir değil midir? Kâdir midir değil midir? diye sorulsa vereceği cevap sadece şudur: Benim ilahım, Muhammed'in ilahıdır. "O ki Resûlünü hidâyet ve hak dinle gönderdi ki hakkı bütün dinler üzerinde hâkim kılsın. Müşrikler hoş görmeseler de." (Tevbe, 9/33)

Burada Resûl, insanları Allah Teâlâ'ya kılavuzlayandır.

Bu fırka mensuplarıyla mezkur esaslar hakkında ne kadar münâzara ettiysem de verdikleri karşılık şu tür sorulardan öte gitmemiştir: Sana muhtaç mıyız? Bunları senden dinlemek zorunda mıyız? Senden mi öğreneceğiz?

İhtiyacı açıklamaları konusunda onlara ne kadar yumuşak davrandıysam, kendisine ihtiyaç duyulan nerededir? İlâhiyat konusunda ortaya koydukları

nedir? Mâ'kûlât hakkında ne demiştir? diye sorduysam, hep kulaklarını tıkamışlardır. Onlar ilim bâbını tamamen kapayıp teslimiyet ve taklîd kapısını açmışlardır. Halbuki hiçbir akıl sahibi tanımadığı bir mezhebe inanmayacağı gibi, delillerini görmediği bir yola da girmeyecektir.

Kelâmın başlangıç noktaları birtakım hükümlerse de bunların sonuçları teslimden ibârettir: "Hayır! Rabbin üzerinde and olsun ki tartıştıkları konularda senin hükmünü sormadıkça, sen hüküm verdikten sonra da nefslerinde bir sıkıntı hissetmeyip tamamen teslim olmadıkça iman etmiş olmazlar." (Nisâ, 4/64)

7. fasıl

FIKIH EHLİ

Bu fasılda şer'î hükümler ve ictihâdî meselelerde yaşanan ihtilafların tarafları anlatılacaktır.

A. İctihad

Bilin ki ictihâdın usûl ve esasları dörttür: Kitab, Sünnet, İcmâ ve Kıyâs. Bunların ikiye indirildiği de görülmüştür.

İctihâdın bu dört esası ve bunların bu sayıyla sınırlandırılmasını, ayrıca ictihad ile kıyas esaslarının cevazını sahabenin icmâına dayanarak benimsemişlerdir. Çünkü onlar helal ve harama ilişkin bir mesele sorulduğu zaman ictihâd ederler, bu meyanda önce Kitab'a başvururlardı. Eğer orada bu meseleyle ilgili açık bir nas bulurlarsa ona sarılır ve o meselenin hükmünü o nassın gerektirdiği biçimde verirlerdi. Sorulan meselenin hükmünü Kitab'da bulamazlarsa Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) sünnetine mürâcaat ederlerdi. Bu hususta bir hadis buldukları zaman ona sarılır ve onun gerektirdiği şekilde hüküm verirlerdi. Meselenin hükmünü Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) sünnetinde de bulamadıkları zaman, şahsî ictihâdlarına başvururlardı. Bu nedenledir ki Sahâbe devrinde ictihâdın asılları iki veya üçtü. Sonraki dönemde bu asılların sayısı dörde çıktı. Çünkü bizler için Sahâbe icmâına dayanmak da gerekli oldu.

Onların herhangi bir hüküm üzerindeki icmâları şer'î bir delildir. Herhangi bir hâdise üzerindeki icmâ'ları ictihâdî bir icmâ olabileceği gibi, ictihâdın ifade edilmediği mutlak bir icmâ da olabilir. Sahâbe-i Güzîn'in dalâlet üzere icmâ etmeyecekleri bizce kesin olarak bilinen bir husustur. Çünkü Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) şöyle buyurmuştur: "Ümmetim dalâlet üzere birleşmez." (Taberânî, Müsnedü's-Şâmîyyîn, 3/196)

İcmâ açık veya gizli bir nassa dayanmak durumundadır. Çünkü kesin olarak biliyoruz ki ilk nesil bir şey üzerinde iyice durup da bir nassa muttali bulunmadıkça icmâ etmezlerdi. Bu nas ya hükmü üzerinde ittifak ettikleri hadiseyle alâkalı olur ve bu hükmün neye dayandığını beyan etmezler; yahut da nas icmânın hüccet olduğu ve icmâya muhalefetin bid'at olduğu hakkında olur. Bu nedenledir ki icmânın dayanağı, ya açık nas (nass-ı celî) veya gizli nas (nass-ı hafî)dir. Aksi takdirde mürsel hükümlerin isbatı lâzım gelecektir. Kıyâs ve ictihâdın dayanağı icmâdır; söz konusu bu icmâ da ictihâdın cevâzına dair hususî bir nassa dayanmak durumundadır. Bundan hareketle şu söylenebilir ki dört asıl gerçekte ikiye, hatta yalnızca Allah Teâlâ'nın kelâmına yani bire râci olmaktadır..

Şunu kat'î ve kesin olarak bilmekteyiz ki, ibadet ve tasarruflarımızla ilgili tüm şeyler sayılamayacak kadar çoktur. Yine kat'î olarak biliriz ki, olabilecek her şey hakkında müstakil bir nas vârit olmamıştır. Böyle bir şeyi düşünmek dahi mümkün değildir. Naslar sayılı, olaylar ve yeni zuhür eden hadiseler sayılamaz çoklukta olunca, sayısız olanı sayılı olanla kuşatmak mümkün olmayacaktır. Bu durumda kıyâs ve ictihâd vâcip olmaktadır. Böylelikle her yeni olayda ictihâda başvurulacaktır. Ancak ictihâdın mürsel, yani şer'î bir dayanağa sahip olmaması da caiz değildir. Çünkü bu tür bir kıyas, yeni bir şeriat vazetmekle eşanlamlıdır. Hükümlerin yegâne koyucusu ise Allah Teâlâ'dır. Müctehid, ictihâdında bu esastan asla ayrılmamalıdır.

B. İctihâdın şartları beştir

Birinci şart Arapların söylediklerini anlamayı sağlayacak, vaz'î ile istiârî; nass ile zâhir, âmm ile hâss, mutlak ile mukayyed, mücmel ile mufassal, hitâbın fehvâsı ile kelâmın mefhumu arasındaki farkı anlayabile-

cek derecede Arapça bilgisidir. Mefhûma mutabakat yoluyla, tazammun yoluyla, iltizam yoluyla delâlet şekillerini de bilmelidir. Bu bilgi, müctehid için araç mesâbesindedir. Bu aleti sağlam olmayan birinin ictihâdında kemâle ulaşması mümkün değildir.

İkinci şart Kur'ân tefsirini, özellikle de ahkâmla ilgili ayetlerin tefsirini, ayetlerin anlamları hakkında nakledilen hadisleri ve muteber sahâbeden yapılan nakilleri bilmektir. Onların Kur'ân ayetlerini hangi yöntemlerle anladıklarını, anlamın derinliklerine nasıl daldıklarını da bilmelidir. Kıssa ve mev'ıza türünden ayetlerin tefsirini bilmemek ictihâda halel getirmez. Nitekim sahâbe arasında da bu tür ayetlerin anlamlarını tam olarak bilmemesine rağmen ictihâd makamında olanlar bulunmaktaydı.

Üçüncü şart, hadislerin metin ve isnâtlarını, râvilerin hallerini, âdil ve güvenilir olup olmadıklarını, hükümle ilgili hadislere mahsus olayları, âmm olup hususî bir vakıaya ait olan hadisleri bilmektir. Hâs olup küllî bir hükme delâlet eden hadisleri ve farz, vâcip, mendûp, mübâh, mekrûh gibi hükümler arasındaki farkları bilmektir. Böylelikle herhangi bir ictihâdda hükmün bu yönünü ihmal etmez. Bunları birbirine karıştırarak yanlış bir hüküm verme durumuna düşmez.

Bir diğer şart sahâbe, tâbiûn ve onların tâbîlerinin icmâ ettikleri hususları bilmektir. Bu şart sayesinde onların icmâ'larına aykırı bir ictihâdda bulunmaz.

Kıyasların mevzîlerini, bunları inceleme keyfiyetini bilmek de şarttır. Böylelikle önce bir asıl arar, sonra ondan istinbâtta bulunabileceği muhayyel bir mânâ araştırır. Hükmünü bu mânâya dayandırabileceği gibi gâlib zanla teşbîhte de bulunabilir.

Bir müctehidin hükmünün taklîd edilebilmesi için bu şartları hâiz olması gerekir. Zikrettiğimiz tarzdaki kıyas ve ictihada dayanmayan hüküm, dayanağı bakımından mürsel ve gözardı edilecek türdendir.

Bu beş şartı ifa eden müctehidin ictihâdda bulunması caizdir. Onun yapacağı ictihâd ile vereceği hüküm de şer'î açıdan caizdir. Avâmın bu ictihâdı taklîd etmesi ve müctehidden fetvâ istemesi vâciptir. Rivâyete göre Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) Muâz b. Cebel'i (radıyallahu anh)

Yemen'e kâdı olarak gönderirken şöyle buyurmuştu: "Ey Muâz, Yemen'e vardığında neyle hükmedeceksin?" O da şöyle cevap verdi: "Allah Teâlâ'nın Kitâbı ile hükmederim." Bunun üzerine Resûlullah (sallallâhu aleyhi ve sellem) şöyle buyurdu: "Eğer Allah Teâlâ'nın Kitâbı'nda bulamazsan neyle hükmedersin?" O da şöyle dedi: "Allah Resûlü'nün sünnetiyle hükmederim." Resûlullah (sallallâhu aleyhi ve sellem) yine sordu: "Peki Allah Resûlü'nün sünnetinde bulamazsan neyle hükmedeceksin?" Muâz (radıyallahu anh) şöyle cevap verdi: "O takdirde kendi reyimle ictihâd ederim." Bunun üzerine Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) şöyle buyurdu: "Allah Resûlü'nün elçisini, Resûlünün rızasına muvaffak kılan Allah'a hamd olsun." (Tirmizî, Ahkâm, 3; Müsned, 5/230, 236, 242; Şâfiî, el-Ümm, 7/273)

Ali (radıyallahu anh) de şöyle demiştir: "Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) beni kâdı olarak Yemen'e göndereceği zaman şöyle dedim: 'Ey Allah Resûlü! Henüz gencim, oraya vardığımda halk arasında neyle hükmedeceğim?' Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) göğsüme vurarak şöyle buyurdu: 'Allahım onun kalbine doğruyu göster ve dilini sâbit kıl!' Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) bu duasından sonra aralarında hüküm verdiğim hiç kimsenin davasında şüpheye düşmedim." (Ebu Davud, Akdiye, 6; İbn Mace, Ahkâm, 1)

1. Usûl ve Fürû sahasındaki müctehidlerin hükümleri:

Usûl ehlinin genellikle göre kat'î aklî hükümlerle usûlle ilgili meseleler üzerinde fikir yürüten kimsenin kesin isâbet etmesi gerekir. Çünkü bu tür konularda doğru birdir. Buna göre aklî bir hüküm üzerinde red ve isbât türünden; birinin kabul ettiğini o kabul ettiği cihetten, kabul ettiği zamanda reddetmesi tarzında ve taraflar arasında doğruluk ve yalanın, hak ile batılın paylaşılması şeklinde iki farklı görüşün bulunması caiz değildir. Söz konusu görüş ayrılığı, bizzat İslâm dahil usûl ehli arasında bulunabileceği gibi, İslâm ile diğer din ve mezhepler arasında varolan ihtilaflarla ilgili de olabilir. Bu ve benzeri usûlî meselelerde ihtilafa düşen birinin, aynı anda hem doğru, hem yalanı, hem hak, hem de bâtılı temsil etmesi mümkün değildir. Böyle birinin durumu şu örnekteki konuşmacılardan birinin durumuna benzer: İlki şöyle

demiştir: Zeyd, şu anda bu evdedir. Diğeri de şöyle demiştir: Zeyd şu anda bu evde değildir. Bu tür iki haber cümlesinden sadece birinin doğru, diğerinin yalan olduğunu kesinlik üzere biliriz. Çünkü habere konu olan şahsın, yani Zeyd'in hem evde, hem ev dışında olması mümkün değildir. Ya evde, ya da değildir.

İki kimsenin herhangi bir mesele hakkında verilen aklî bir hüküm üzerinde ihtilafa düşmesi durumunda ihtilaf mahallinin ikisi arasında ortak olması ve iki önermenin birbirlerine tekâbül etme şartı geçerli olabilir. Böyle bir durumda ihtilafın her iki tarafının da isâbetli olma ihtimali söz konusu olur. İkisi arasındaki ihtilafın giderilmesi, ancak mahallindeki ortaklığın giderilmesi veya nizanın taraflardan birine raci olmasıyla mümkün olabilir.

Buna örnek olarak Allah Teâlâ'nın Kelâmı hakkında varolan ihtilafı gösterebiliriz. Bu meselede yaşanan ihtilafın tarafları aynı mânâ üzerinde red ve isbatta bulunmuş değillerdir. Örneğin Allah Teâlâ'nın Kelâmı'nın yaratılmış olduğunu söyleyenler, bununla Kelâm'ın dilde telaffuz edilen harfler ve seslerle yazıya dökülen birtakım çizgi ve kelimelerden ibâret olduğunu murad ediyorlardı. İşte bundan hareketle de O'nun Kelâmı'nın yaratılmış olduğunu iddia ediyorlardı. Yaratılmamış olduğunu ileri sürenlerse, Kelâm ile harfler ve yazıları değil başka bir mânayı kasdediyorlardı. Dolayısıyla her iki tarafın da ihtilafa konu olan esasında yani yaratma fiiline bakışlarında farklılık söz konusuydu.

Aynı durum rü'yetullâh meselesindeki ihtilaflar için de geçerlidir. Ru'yetullâhı inkâr edenlere göre rü'yet; ışığın görülen nesneye temas etmesidir ki bu, Allah Teâlâ hakkında caiz olamaz. Rü'yetullâhı kabul edenlere göre ise rü'yet bir tür idrâk ve husûsî bir ilimdir ki Allah Teâlâ hakkında caizdir. Görüldüğü üzere bu konuda da ihtilafın konusu aynı değildir. Red veya isbâtta bulunanların red ve isbâtları aynı şeye dönük değildir. Ancak iş görme fiilinin özüne geldiğinde öncelikle onun mâhiyeti üzerinde birleşecek bundan sonra red veya isbât noktasında fikir belirteceklerdi.

Kelâm meselesi için de aynı durum geçerlidir. Yani taraflar öncelikle Kelâm'ın mâhiyeti üzerinde fikir birliği edip sonra kabul ve red üzerin-

de konuşmalıdır. Bu yapılmadığı takdirde her iki önermenin de isabetli olması mümkün olacaktır.

Ebu'l-Hasan el-Anberî'ye göre usûl yani akâid konusunda ictihâd eden müctehidler de isâbet etmiş sayılır. Çünkü kendilerine emrolunduğu üzere, araştırdıkları hususta ellerinden gelen bütün çabayı ortaya koymuşlardır. Belli bir hükmü red veya isbât etmiş olsalar da bu böyledir. Çünkü bir açıdan isabet etmiş olması caizdir. Onun bu görüşü, İslâm dairesi içinde bulunan fırka müctehidleriyle sınırlı olup İslâm dairesi dışında kalan fırkaların mensupları için geçerli değildir. Çünkü bu konumda olanların hata ve küfürleri üzerinde icmâ edilmiştir. Ona göre bütün müctehidler isâbet etmiş sayılırdı. Halbuki naslar ve icmâ bunun aksini emretmekte ve usûlle ilgili meselelerde ictihâd eden her müctehidin isâbet etmiş sayılamayacağını ortaya koymaktadır.

Usûl âlimleri arasında hevâ ehlinin tamamının tekfîr edilmesi noktasında ihtilaf söz konusudur. Ancak usûl konularında sadece bir görüşün isâbetli olabileceği noktasında kesin görüş sahibidirler. Çünkü tekfîr şer'î bir hükümdür. Müctehidleri doğrulamak (tasvîb) ise aklî bir hükümdür. Mezhep ve fırkasına aşırı bağlı ve mutaassıp davranan kimseler, muhaliflerini küfür ve dalâletle ithâm etmişlerdir. Kimileri ise daha hoşgörülü davranarak tekfîre yönelmemişlerdir.

Tekfîre yönelenler, bunu yaparken her mezhep ve görüşü belli dinlerin görüşleriyle mukayese edip yanyana getirerek bunu yapmışlardır. Örneğin Kaderiyye fırkasını Mecûsîlerle, Müşebbihe'yi Yahudîlerle, Râfızîleri Hıristiyanlarla yanyana getirmiş, evlilik ve kestiklerini yeme gibi konularda bunlarla aynı hükümleri icrâ etmişlerdir.

Hoşgörüp tekfîre yönelmeyenler ise bu durumda olan kimselerin ahirette helâk olacaklarını söylemekle yetinmişlerdir.

Küfür ve dalâletle ithâm etme konusunda olduğu gibi lanetleme konusunda da ihtilaf etmişlerdir.

Bu meyanda hak imama karşı çıkarak ayaklanan kimsenin bu çıkışı, eğer bir tevîl ve ictihâda dayanıyorsa hata etmiş bir şakînin ameli olarak algılanmış, dolayısıyla lanetlenmesi vâcip görülmemiştir.

Ehl-i Sünnet'e göre ayaklanan kimse bu hareketiyle iman dairesinden çıkmıyorsa lanetlenmesi vâcip görülmez.

Mu'tezile'ye göre ise ayaklanması sebebiyle fıska düştüğü için lanetlenmeyi hakeder. Onlara göre fâsık kişi iman dairesinden çıkmaktadır. Ayaklanmasının sebebinin zorbalık, çekemezlik ve dinden çıkış olması sonucu değiştirmez. Müslümanların icmâ'ına göre lânet dil sebebiyle, katl ise kılıç sebebiyle lâzım gelir.

***

Fer'î meselelerde ictihad edenlere gelince, bunlar da helal, haram gibi şer'î hükümler üzerinde ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilafların kaynağı ise galip zannın bulunduğu noktalardır. Dolayısıyla bu tür meselelerde ictihad edenlerin hepsini isâbet etmiş kabul etmek mümkündür. Böyle bir kabûlün dayandığı asıl ise Allah Teâlâ'nın sonradan ortaya çıkan her olayla ilgili belli bir hükmünün varolup olmadığı meselesidir.

Fıkıh usûlcülerinden bir gruba göre Allah Teâlâ'nın ictihada konu olmuş meseleler hakkında ictihaddan önce helal, haram, caiz mekruh türünden kesinleşmiş bir hükmü yoktur. Bu gibi meselelerde Allah Teâlâ'nın hükmü, müctehidin ictihadı sonucunda vardığı hükümdür. Bu hüküm o sebebe dayanmaktadır. Bu sebebin bulunmadığı noktalarda hüküm ictihadla sâbit olmaz. Özellikle cevâz ve kerâhetin Allah Teâlâ'nın Zâtî sıfatlarına rucû etmediklerini savunanlara göre böyledir. Onlara göre bu hükümler, Allah Teâlâ'nın 'Yap, yapma' türünden buyruklarına râcidirler. Bu yaklaşıma göre ictihadda bulunan her müctehid isâbet etmiş sayılır.

Usûl âlimleri arasında Allah Teâlâ'nın her meseleyle ilgili ictihaddan önce belli bir hükmünün varolduğunu söyleyenler de vardır. Onlara göre insanın ifa ettiği her hareketle ilgili helal veya haram türünden bir hüküm vazedilmiştir. Müctehid, bu hükümleri arayacaktır ve ictihad yoluyla inceleyerek ortaya çıkarmakla mükelleftir. Her talep bir matlup gerektirir. İctihâd, bir şeyden diğerine yönelmelidir. Dolayısıyla belirli bir şeye yönelmeyen bir talep makul değildir. Bu nedenledir ki müctehid, naslar, zâhir (açık) ve umumî hükümler ile icmâ edilmiş hükümler arasında sürekli araştırmada bulunur ve hükümle olay arasındaki manevî bağı ortaya çıkarmaya veya hüküm ve sûretler arasındaki ilişkiyi bulmaya çalışır.

Böylelikle üzerinde ittifak edilen meselede bulduğu hükmü, üzerinde ictihad edilen meseleye tatbik eder. Müctehidin belli bir matlubunun bulunmaması haline gelince, böyle bir talebin sıhhatli olması nasıl mümkün görülür? Bu yaklaşıma sahip olan usûlcülere göre fer'î meselelerde ictihad eden müctehidlerden de yalnız biri isâbet eder. Aynı hükme ulaşamayan diğer müctehidler ise, sarfettikleri çabadan dolayı mazûr görülürler.

İctihadda isâbet eden müctehid kesin olarak bilinebilir mi? Usûlcülerin çoğunluğuna göre bunu belirlemek mümkün değildir. Aynı konuyla ilgili birkaç ictihaddan yalnız biri isâbetlidir, ancak hangisi olduğu belli değildir. Ancak usûl âlimleri arasında meseleyi tafsil edip farklı durumların bulunduğuna işaret edenler de olmuştur. Bunlara göre içtihad edilen konuya bakılır, naslara açıkça muhalefet eden müctehid hatalı sayılır. Ama bu hata, onun dalâletini gerektirmez. Müctehidler arasında sahih hadislere ve zâhir naslara bağlı kalanlar isâbetli sayılır. Müctehidler arasında nassa muhâlefet açıkça görünmüyorsa, bizâtihi hatalı sayılmazlar. Her halükârda bu gibi müctehidlerin hepsi ictihadlarında isâbetli sayılmalarına rağmen hükümde isâbet edenin hangisi olduğu kesin değildir.

Usûl ve furû sahalarında ictihad eden müctehidlerin durumları genel olarak böyle özetlenebilir. Ancak bu, çok zorlu ve karmaşık bir meseledir.

2. İctihad, Taklîd, Müctehid ve Mukallidin Hükümleri

İctihad, farz-ı ayn değil farz-ı kifâye olan bir görevdir. Dolayısıyla müslümanlardan herhangi bir şahsın bu görevi ifa etmesi halinde farziyet diğerlerinden düşer. İctihad edecek bir zâtın bulunmadığı bir devirde yaşayanlar, bu yüzden günah işlemiş ve büyük bir tehlikeyle karşılaşmış sayılırlar. İctihadî şer'î hükümler, ictihada bağlı olduğuna göre sebep müsebbeb ilişkisi kurulabilir. Sebep bulunmadığı zaman hükümler geçersiz, görüşler değersiz kalacaktır. Şu halde müctehid bulunması elzemdir.

İki müctehid ictihad ettikleri ve birinin ictihadı diğerinin ictihadının aksi olduğu takdirde, bu müctehidlerden birinin diğerini taklîd etmesi caiz değildir. Aynı şekilde herhangi yeni bir olay hakkında helal veya

haram şeklinde ictihadda bulunan bir müctehidin, başka bir tarihte bu olayın aynen vuku bulması durumunda ilk ictihadına dayanması caiz olmaz. Çünkü ikinci ictihadında, ilk ictihadında göremediği bir hususu görerek fikir değiştirmesi mümkündür.

Avâma düşen, müctehidi taklîd etmektir. Avâmın mezhebi, sorduğu müctehidin mezhebidir. Aslolan da budur. Ancak ulemâdan bazıları Hanefî mezhebine mensup avâmın yalnız Ebu Hanîfe'nin mezhebiyle, Şâfiî mezhebine mensup avâmın da ancak Şafiî mezhebiyle amel edebileceğini söylemişlerdir. Çünkü hüküm, avâmın kendine göre mezhebinin olamayacağı yönündedir. Onların mezhebinin o anda fetva sordukları kimsenin mezhebi kılınması, karışıklığa yol açabilir. İşte bu nedenle avâmın bu noktada serbest davranmasını caiz görmemişlerdir.

Bir beldede iki müctehid bulunduğu zaman, avâm bunlardan daha faziletli ve vera' bakımından daha üstün olanını bulma noktasında araştırmada (ictihad) bulunur ve onun fetvasıyla amel eder. Müftü kendi mezhebi üzere fetva verdiği ve kadılardan biri de bu fetva gereğince yargıda bulunduğu zaman bu hüküm diğer mezhepler hakkında da sübût bulmuş olur. Bir akte bağlandığı zaman nasıl kabz (teslim alma) gereklilik kazanıyorsa, yargı da fetvayla birleştiği zaman hükmü bağlayıcı olur. Avâm, bir müctehidin ictihad mertebesine ulaşmış olduğunu nasıl bilir? Aynı şekilde müctehid, ictihad için gerekli şartları ikmâl etmiş olduğunu nasıl bilebilir? Bu konuda farklı görüşler vardır.

Dâvud el-İsfahânî ve tâbilerinin mensup oldukları Zâhiriye mezhebine göre fer'î hükümlerde de kıyas ve ictihad caiz değildir. Onlara göre şeriatın kaynakları şunlardır: Kitâb, Sünnet ve İcmâ. Onlara göre kıyâs, hüküm kaynaklarından biri değildir. el-İsfahânî şöyle demiştir: "Kıyâsa ilk başvuran İblis'tir." (Darîmî, Mukaddime, 22, İbn Ebî Şeybe, Musannaf, 7/253) Ona göre kıyâs, Kitâb ve Sünnet'in muhtevâsına dâhil değildir. O, şer'î bir hükmü araştırmanın da şer'î bir yöntem olduğunu anlayamamıştır. Daha önce gönderilmiş şeriatlerin hemen hiçbirinde ictihaddan bağımsız kalınmamıştır. Çünkü yeryüzünde yayılabilmek için şeriatin ictihad ile desteklenmesi zarûrîdir. Nitekim sahâbenin de –kardeşlerin dedeyle beraber mirasçı olması meselesi gibi– başta miras konusu olmak üzere birçok

konuda ictihad ve kıyâsa sık sık başvurduklarını görmekteyiz. Sahâbe'yi tanımaya çalışan herkes bunun böyle olduğunu görecektir.

3. Müctehidlerin Sınıfları

İslâm ümmetinin müctehidleri iki sınıfa ayrılmış olup bir üçüncüsü mevcut değildir.

A. Hadis Ehli

Bunlar genel olarak Hicazlıdır. Belli başlı şahsiyetleri Mâlik b. Enes, Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, Süfyân es-Sevrî, Ahmed b. Hanbel, Dâvud b. Ali b. Muhammed el-İsfahânî ve bunlar etrafında toplanan kimselerdir. Bunların Hadis Ehli olarak isimlendirilmelerinin nedeni, hadis elde etmeye, hadis ve diğer haberlerin nakline ve şer'î hükümleri olabildiğince naslara dayandırmaya gösterdikleri özendir. Onlar, hakkında hadis veya nakil buldukları hiçbir meselede gizli ya da açık olsun kıyâsa başvurmayı uygun görmemişlerdir.

İmam eş-Şâfiî şöyle demiştir: "Herhangi bir meselede bana ait bir görüşe rastladığınızda, onun aksine bir hadis bulursanız bilin ki benim mezhebim o hadistir." (İbn Hacer, Fethu'l-Barî, 2/223; Ali el-Kârî, Edilletü Mütekadi Ebî Hanîfe, 1/130; Alûsî, Âyâtü'l-Beyyinât, 1/73) İmam eş-Şâfiî ile aynı görüşü paylaşan taraftarları şunlardır: Ebu İbrahim İsmail b. Yahya el-Müzenî, er-Rebî b. Süleymân el-Cîzî, Harmele b. Yahya en-Necîbî, er-Rebî b. Süleymân el-Murâdî, Ebu Yakûb el-Buveytî, Hasan b. Muhammed es-Sabâh ez-Za'ferânî, Muhammed b. Abdullah b. Abdulhakem el-Mısrî ve Ebu Sevr İbrahim b. Hâlid el-Kelbî. Bütün bu âlimler imamlarının ictihâdlarına hiçbir ilâvede bulunmamış, ondan nakledilenler üzerinde muhtemel anlamlar arasında uygun olanına tevcih veya maksadın ne olduğu yönünde istinbat dışında bir tasarrufta bulunmamış, imamın görüşlerinden ayrılmayarak kendisine asla muhâlefet etmemişlerdir.

B. Re'y Ehli

Bunlar da genel olarak Iraklıdır. Re'y Ehli, İmam Ebu Hanîfe - Nu'mân b. Sâbit'in çevresindekilerden oluşur. Muhammed b. Hasan,

Ebu Yûsuf Yakûb b. İbrahim b. Muhammed, Züfer b. el-Hüzeyl, Hasan b. Ziyâd el-Lü'lüî, İbn Semâ'a, Âfiye el-Kâdî, Ebu Mutî el-Belhî ve Bişr el-Merîsî bunların önde gelenleri arasında yer alır.

Re'y Ehli olarak isimlendirilmelerinin nedeni, gayretlerini ekseriyetle kıyâsın yönünü ve hükümlerden çıkarılan mânâları elde etmeye sarfetmeleri, yeni olayları bunlara dayandırmaları ve kimi zaman da açık kıyası haber-i vahide tercih etmeleridir. Ebu Hanîfe bu meyanda şöyle demiştir: "Bu ilmimiz, ulaşabildiğimiz en güzel görüşü temsil eder. Bundan farklı bir görüşe sahip olanın re'yi kendisini bağlar. Onun re'yi ona, bizim re'yimiz bizedir."

İmam Ebu Hanîfe'nin taraftarları onun ictihadlarına ilâvelerde bulundukları gibi bazı hükümlerde kendisine muhalefet de etmişlerdir.

Hatırlatma

Bu iki grubun fer'î meseleler hakkında çok sayıda ihtilafları söz konusudur. Her iki grubun kendilerine ait kitapları olduğu gibi görüşlerini savunmak için yaptıkları münâzaralar da meşhurdur. Sonuçlar tamamen zannî kalmaktadır. Bunların ihtilafları küfür veya dalâletle itham etmeyi gerektirmez. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi fer'î meselelerde ictihad edenlerin hepsi isâbet etmiş kabul edilir.

NOTLAR

1. Gazzâl yani iplikçi lakabıyla anılmasının nedeni, sadaka vermek için aradığı iffetli hanımları bulmak amacıyla iplik eğiren esnafla içiçe olmasındandır. b. el-Kâmil, el-Müberred, c. 3, s. 921. Vâsıl (H. 80-131), Mu'tezile fırkasının kurucusu ve ilk reisidir.

2. Tarihçilere göre Ma'bed el-Cühenî (Ö. H. 80) İslâm tarihinde kader konusunda ilk fikir beyan eden kişidir. Anlatılanlara göre bu fikri, Esâvire'den Ebu Yunus el-Esvârî adlı şahıstan almıştır.

3. Gaylân ed-Dımeşkî kaderi inkâr görüşünü Ma'bed'den öğrenmiş ve bu görüşte aşırıya gitmiştir. Halife Ömer b. Abdülaziz (H. 99-101) tövbe edip vazgeçtiğini ilan etmesi yüzünden onu öldürtmekten vazgeçmiştir. Ama Gaylân daha sonra bu görüşüne tekrar dönmüş ve Kaderiyye'ye karşı çok katı olan Hişam b. Abdülmelik tarafından Şam'ın kapılarından birinde asılarak öldürülmüştür.

4. Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (H. 135-226) Abdülkays'ın azatlısı ve Mu'tezile'nin Basra ekolünün başıdır.

5. Ebu Yakûb eş-Şehhâm Hicrî 267 yılında vefat etmiştir. Mu'tezile'nin Basra ekolünün başıdır. Halife el-Vâsık tarafından Harâc Divânının başına atanmıştır. el-Eş'arî Makâlâtu'l-İslâmiyyîn adlı eserinde şöyle der: "Onlardan biri olan eş-Şehhâm iddia etti ki Allah Teâlâ kullarını muktedir kıldığı şeye kâdir olmaz. Ona göre tek bir hareket hem Allah, hem de insan için mukadder olabilir. Allah Teâlâ'nın o fiili yapması zarûret, kulun yapması ise kesbdir." c.1, s. 199.

6. Abdulkâdir el-Bağdâdî, el-Fark beyne'l-fırak adlı eserinde bu iddialardan sözetmiştir. b. s. 166, Kahire, 1948 .

7. Ayrıntılı bilgi için bk. el-Bîrûnî, Tahkîku mâ li'l-Hind s. 24, Londra, 1887.

8. El-İntisâr ve'r-redd alâ İbni'r-Râvendî adlı eserin müellifidir. Bu kitapta Mu'tezile'yi savunmakta ve İbni'r-Râvendî'nin eleştirilerini cevaplayarak Mu'tezile'yi aklamaya çalışmaktadır. H. 300 yılında ölmüştür.

9. Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali et-Tayyib el-Basrî; Mu'tezile kelamcısı ve kelam dalında öne çıkan kişiliklerden biridir. (Ö. H. 436) bk. İbni Hallikân, c. 1, s. 609.

10. Ebu'l-Me'âlî el-Cüveynî Abdulmelik b. Ebî Muhammed Abdullah b. Yusuf; Şafiî fıkıhcı, Nisabûr yakınlarındaki Cüveyn beldesinin tanınmış imamlarından biridir. Eş'arîler ile hasımları arasındaki husûmetin en şiddetli olduğu dönemde yaşamıştır. Geniş ilmi ve zengin bilgisiyle Eş'arîliği desteklemiş, akâidinin müdâfaasını üstlenmiştir. Mekke'ye gitmiş ve orada dört yıl kalmıştır. Nisabûr'a döndükten bir süre sonra Bağdat'a giderek Nizâmiye Medresesi'nde tedrisâta başlamıştır. Çok yaygın bir şöhrete sahiptir. Hicrî 478 yılında ölmüştür. İbni Hallikân, c. 1, s. 361.

11. Ebu İshâk İbrahim b. Muhammed el-İsferâyinî; Rükneddîn lakabıyla tanınmış Şâfiî fıkıhçıdır. Nisâbûr medreselerinde ders vermiş tanınmış bir âlimdir. Hicrî 418 yılında ölmüştür.

12. Davûd b. Ali el-İsfahânî, Zâhirî fıkıhçısı, hadis hafızı ve Zâhiriyye mezhebinin kurucusudur. Zühd ve vera' ehlinden bir zât idi. Hicrî 270 yılında vefat etmiştir. Bk.: Şezerât, c. 2, s. 185.

13. Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Süleymân el-Ezdî, aslen Belh'ten olup Basra'ya gitmiş, oradan Bağdat'a giderek hadis naklinde bulunmuştur. Müfessir olarak

tanınmıştır. Mücâhid, Atâ ve diğerlerinden hadis nakletmiştir. Değerli ulemâdandır. Basra'da Hicrî 150 yılında vefat etmiştir. Bk.: İbni Hallikân, c. 2, s. 147.

14. Muhammed b. Kerrâm, Sicistân asıllıdır.

15. Rivâyete göre bembeyaz giysileri olan esmer bir adam Hayber ganimetlerinin dağıtımı esnasında -ki sadece Hudeybiye'de bulunanlara verilmiştir- Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) başına dikilerek şöyle dedi: 'Bugünden itibaren âdil olamazsın!' Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) buna çok öfkelendi. Öfkesi yüzünden okunuyordu. Ömer b. el-Hattâb (radıyallahu anh) atılarak, 'Ey Allah Resûlü! İzin ver de şunu öldüreyim!' dedi. Bunun üzerine Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) şöyle buyurdu: 'Bu ve arkadaşları -bir zaman gelip- haber olacaktır.' Başka bir rivâyette ise şöyle buyurduğu nakledilir: "Yazık sana! Ben âdil davranmazsam, kim âdil olabilir?!" Sonra Ebu Bekir'e (radıyallahu anh) döndü ve 'Onu öldür' buyurdu. Bir süre sonra döndüğünde Ebu Bekir (radıyallahu anh) şöyle dedi: Ey Allah Resûlü, rükû ettiğini gördüm. Bunun üzerine Ömer'e (radıyallahu anh) 'Onu öldür!' buyurdu. Bir süre sonra döndüğünde Ömer (radıyallahu anh) 'Ey Allah Resûlü! Secde ettiğini gördüm' dedi. Bunun üzerine Ali'ye (radıyallahu anh) 'Onu öldür' diye emretti. Bir müddet sonra döndüğünde Ali (radıyallahu anh) 'Ey Allah Resûlü, onu bulamadım' dedi. Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) de şöyle buyurdu: "Eğer öldürülmüş olsaydı, bir daha hiç kimse Allah'ın dini üzerinde ihtilafa düşmeyecekti!" Başka bir rivayette ise şöyle denilmektedir: "Ganimet dağıtılırken çirkin görünüşlü, çukur gözlü ve çıkık alınlı biri geldi ve Allah Resûlü'ne (sallallâhu aleyhi ve sellem) şöyle dedi: Yaptığın taksim, Allah rızasına uygun düşmüyor. Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) öyle öfkelendi ki yanakları al al oldu. 'İnsanlık hakkında Allah bana güvenirken siz mi güvenmiyorsunuz?' buyurdu. Ömer (radıyallahu anh) kalkıp 'Ey Allah Resûlü! Şunu öldürüvereyim' dedi. Allah Resûlü de (sallallâhu aleyhi ve sellem) bunun üzerine yukarıda söylediklerini söyledi." (el-Kâmil, el-Müberred, C. 3, s. 919, Halebî basımı.)

16. Babasına nisbetle İbni Hudeyr olarak anılmıştır. Edebiyat kaynaklarında ise ninesi veya sütannesine nisbetle İbni Ediyye olarak isimlendirilmiştir.

17. Hicrî 60 yılında ölmüştür. Ezârika, Hâricîler arasında sayı ve güç bakımından en ileri olan fırkaydı. Kendilerine muhalif olanları müşrik olarak görürlerdi. Kendilerine hicret etmeyen kimseleri, aynı görüşte olsalar dahi müşrik sayarlardı. Kışlalarına gelen kimseleri imtihan etmeyi farz görür ve esirlerden birini öldürmesini isterlerdi. Eğer öldürürse samimi olduğuna inanır, öldürmekten

imtinâ ederse münâfık ve müşrik olduğunu söyleyerek adamı öldürürlerdi. (Bk.: el-Fark beyne'l-fırak, s. 50)

18. Abdurrahman b. Mülcem; el-Müberred, İbni Mülcem hakkında şunları nakletmiştir: "Hâricîler, karşılaştıkları durumu değerlendirerek şöyle dediler: Ali ve Muaviye ümmetin düzenini bozdular. Eğer ikisini birden öldürürsek düzen tekrar hakka dönecektir. Bunun üzerine Eşca'dan bir adam araya girerek şöyle dedi: O ikisi yaşadıkça hayat bana haram olsun. O dönemde yaşanan fesâdın kaynağı da budur.... Abdurrahman b. Mülcem el-Murâdî -Allah ona lanet etsin- şöyle dedi: Ben Ali'yi öldürürüm! 'Bunu nasıl yapacaksın?' diye sordular. O da, 'Suikastle' dedi. el-Berk lakabıyla tanınan el-Haccâc b. Abdullah es-Sarîmî, 'Ben de Muaviye'yi öldürürüm' dedi. el-Anber b. Amr b. Temîm oğullarından Zâdeveyh adında bir köle çıkarak 'Ben de Amr'ı öldürürüm' dedi. Her üçünün de aynı gece öldürülmesi üzerinde fikir birliğine vardılar. Tarih olarak da Ramazan ayının yirmi birinci gecesini belirlediler. Sonra ayrıldılar. İbni Mülcem Kûfe'ye gitti. Orada kendini gizleyerek Kutâm bt. Alkame adında bir kadınla evlendi. Bu kadın da Hâricî idi. Rivâyete göre kadın ona şöyle demişti: Mihir olarak üç bin dirhem, bir köle, bir câriye ve Ali'nin katlinden başkasına razı olmam! İbni Mülcem de, 'İstediğini alacaksın. Ama Ali işi nasıl olacak?' Kadın, 'Onu hile ile öldüreceksin. Canını kurtarırsan insanları bir kötülükten kurtarmış olursun ve gelip ailenle yaşarsın. Aksi halde sonsuz cennete kavuşursun' dedi. İbni Mülcem belirlenen gece Ali'ye (radıyallahu anh) pusu kurdu... Zehirli kılıcıyla vurduğu Ali (radıyallahu anh) bu yaradan kurtulamayarak şehit oldu. İbni Mülcem de el-Muğîre b. Nevfel b. el-Hâris b. Abdulmuttalib tarafından cezalandırıldı." (el-Kâmil, c. 3, s. 926)

19. Kendi yoldaşları tarafından Hicrî 69 yılında öldürülmüştür.

20. "el-Kerâbîsî bir eserinde şunu zikretmiştir: Acâride ve Meymûniye oğulların ve kızların kızlarıyla, erkek kardeşlerin ve kızkardeşlerin kızlarıyla nikahlanmayı caiz görmüşlerdir. Yûsuf sûresinin Kur'an'dan olmadığını iddia ettikleri de söylenmiştir." (Makâlâtu'l-İslâmiyyîn, c. 1, s. 95)

21. Murre b. Ubeyd b. Temîm oğullarından olup Emevi Devletinin son döneminde ortaya çıkmıştır.

22. Bazılarının iddiasına göre el-Muhtâr'a Keysân denirdi.

23. el-Müberred şöyle demiştir: "el-Muhtâr'ın belli bir mezhebi olmamıştır. Kendisi önce Hâricî idi, daha sonra Zübeyrî, ardından da Râfizî olmuştur." (el-Kâmil, c. 3, s. 1008, Mustafa Halebî basımı.)

24. Kûfelidir. Tanınmış ulemâdan olup İmam Buhârî Kitâbu'l-edeb'de ondan hadis nakletmiştir. Çoğunluk güvenilir olduğu üzerinde fikir birliği etmiştir. Şîa'nın Ehl-i Sünnet'e en yakın fırkası olan Sâlihiyye ona nispet edilmiştir. Hicrî 169 yılında vefat etmiştir.

2. Bâb

DİĞER DİN VE MEZHEPLER



Hanîf din ve İslâm şeriatı dışında kalıp şeriat, hüküm, had ve sembollere sahip olduklarını iddia edenler iki kısma ayrılır:

A. Tevrât ve İncil gibi kesin olarak bilinen kitaplara sahip olanlar ki Kur'an bunlara Ehl-i Kitâb şeklinde hitap etmiştir.

B. Kitap indirilme şüphesi bulunan Mecusiyye ve Mâneviyye gibi dinlerdir. Hz. İbrahim'e (aleyhisselâm) indirilen sahifelerin Mecûsiler tarafından işlenen birtakım günahlar nedeniyle göğe çekildiği bilinmektedir. Bunlarla ahit ve zimmet ilişkisi kurulabilir. Müslümanların bunlar karşısındaki konumu, Yahudîler ve Hıristiyanlar karşısındaki konumla aynıdır. Çünkü bunlar da Ehl-i Kitab sayılmıştır. Ancak bunlarla evlenilmez ve kestikleri yenilmez. Bunun nedeni ise, kendilerine indirilmiş olan kitapların kendilerinden çekilip alınmış olmasıdır.

Kitapları olduğu bilinen Ehl-i Kitab'ı öncelikle ele almak istiyoruz. Kitap indirilme şüphesi bulunan dinleri ise bilâhare ele alacağız.

Ehl-i Kitab ve Ümmîler

Resûlullah'ın peygamberliğinden önce Ehl-i Kitab ve Ümmîler birbirine tekabül eden iki fırka idi. Ümmî, okuryazarlığı olmayan kimsedir. Buna göre Yahudiler ve Hıristiyanlar Medine'de, Ümmîler ise Mekke'de bulunmaktaydılar.

Ehl-i Kitab, Esbât'ın(*) dinlerini destekliyor, İsrail oğullarının yolunu izliyorlardı. Ümmîler ise kabilelerin dinini destekleyerek İsmail oğullarının yolunu takip ediyorlardı. Adem'den (aleyhisselâm) doğan nur, İbrahim'e (aleyhisselâm) geçtikten sonra ikiye ayrılmış, biri İsrail oğullarına diğeri de İsmail oğullarına intikâl etmiştir. İsrail oğullarına intikâl eden nur açık ve âşikâr iken İsmail oğullarına intikâl eden nur gizli kalmıştı. İsrail oğullarına intikâl eden nur, peygamberliğin şahıstan şahısa geçmesi sayesinde âşikâr olmuştur. İsmail oğullarına indirilen gizli nur ise birtakım menâsik ve sembollerin yaşatılmasıyla bilinmekte, şahıs zinciri devam etmemektedir.

Birinci fırkanın kıblesi Kudüs'te bulunan Beytü'l-Makdis iken ikinci fırkanınki Mekke'de bulunan ve âlemlere hidâyet kaynağı olarak vazedilen Beytullah'dır. İlkinin şeriatı, zâhirî hükümler iken, ikincinin şeriatı Harem-i Şerif'in şiârlarına riâyet etmektir. İlk fırkanın hasımları Firavun ve Hâmân gibi küfür ehli iken ikinci grubun düşmanları put ve heykellere tapan müşriklerdir. Bu karşılaştırma aynen mevcut olduğu için buna uygun bir taksim de sıhhatli olmaktadır.

Yahudiler ve Hıristiyanlar

Bu ikisi, Ehl-i Kitab'ın en büyük ümmetleridir. Bunlardan Yahudi ümmeti daha büyüktür. Çünkü şeriat Musa (aleyhisselâm)'a indirilmiş olup İsrail oğullarının tamamı bununla amel etmiş, Tevrat'ın hükümlerine uymakla mükellef kılınmışlardır.

İsa b. Meryem'e (aleyhisselâm) indirilmiş olan İncil ise hüküm içermemekte, helal ve haram gibi emir ve yasaklar bu kitaptan çıkarılamamaktadır. Bu kitab, sembol ve misaller, vaaz ve öğütlerle doludur. Bunlar dışında şer'î hükümler açısından Tevrat'la gelen hükümler esas alınmaya devam edilmiştir. Bu husus, ileride açıklanacaktır. Yahudiler işte bu gerekçeden hareketle İsa'ya (aleyhisselâm) bağlanmamış ve onun da kendileri gibi Hz. Musa'ya ve Tevrât'a uymakla memur iken onu tağyir ve tebdil ettiğini iddia etmiş, şu değişiklikleri de bu meyanda zikretmişlerdir:

Cumartesi yerine Pazar'ın kutsal gün sayılması, Tevrat'ta haram iken domuz etinin yenilebilmesi, sünnet ve gusül gibi hükümlerdeki değişiklikler vs.

Müslümanlar, her iki ümmetin de kitaplarını değiştirip tahrîf ettik-

lerini beyan etmişlerdir. Bununla birlikte Îsa (aleyhisselâm) Hz. Musa'nın getirdiği kitap ve ahkâmı tasdik etmiştir. Onlara göre Musa (aleyhisselâm) da, İsa (aleyhisselâm) da son peygamberi müjdelemişlerdir. İmamları, nebîleri ve kitapları da bunu böylece emretmişlerdir. Seleflerinin Medine'de inşa ettikleri kaleler, asıl itibarıyla âhir zamanda gelecek olan Allah Resûlü'nü (sallallâhu aleyhi ve sellem) desteklemek içindir. Nitekim birçok Yahudi ve Hıristiyan din adamı, kendi cemaatlerine Şam'ı terkederek bu kalelere hicret etmelerini emretmişlerdir. Ama son peygamber zuhûr edip Fârân'da (: Mekke) hak davetini ilân ettiği zaman O'na inanmamış ve Medine'ye hicret ettiğinde de O'nu desteklemeyerek şehri terketmişlerdir. Bu husus Kur'an'da haber verilirken şöyle buyrulmaktadır: "Allah katından onlara, kendilerinde olanı tasdik eden Kitab geldiğinde -ki onlar bundan önceleri, inkâr edenlere karşı kendilerine yardım gelmesini beklerlerdi-, bildikleri gelince onu inkâr ettiler. Allah'ın laneti inkâr edenlerin üzerine olsun." (Bakara, 2/89)

Yahudiler'le Hıristiyanlar arasındaki ihtilaflar da bu son Peygamber sayesinde giderilecekti. Çünkü Yahudiler "Hıristiyanlar hiçbir esas üzere değillerdir" (Bakara, 2/113) derken Hıristiyanlar da "Kitabı okudukları halde Yahudiler hiçbir esas üzere değillerdir" (Bakara, 2/113) diyorlardı. Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) ise onlara şöyle buyuruyordu: "Tevrât ve İncil'in -hükümlerini- ikâme etmedikçe hiçbir esas üzere değilsiniz!" (Mâide, 5/68) Onların hükümlerini ikâme etmeleri ise, Kur'an'a ve son Peygamber'in hükmüne tâbi olmalarıyla mümkündü: Bundan kaçınıp Allah'ın âyetlerini inkâr edince "Onlara yoksulluk ve düşkünlük damgası vuruldu. Allah'ın gazabına uğradılar. Bu, Allah'ın ayetlerini inkâr etmeleri ve peygamberlerini haksız yere öldürmelerindendi; bu, karşı gelmeleri ve taşkınlık yapmalarındandı." (Bakara, 2/61)

1. fasıl

YAHUDİLER

'Hâde er-raculu' adam rücû etti, tövbe etti anlamındadır.

Musa Peygamber'e (aleyhisselâm) "Hudnâ ileyk=Sana döndük, sana yakardık" dedikleri için bu isimle anılmışlardır.

Bunlar Musa Peygamber'in (aleyhisselâm) ümmetidirler. Kitapları Tevrât'tır. Semâdan indirilen ilk Kitap, Tevrât'tır. Çünkü Musa Peygamber'den (aleyhisselâm) önceki İbrahim (aleyhisselâm) ve diğer peygamberlere indirilenlere 'Suhuf=Sahifeler' denilip 'Kitab' denilmemiştir. Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) şöyle buyurduğu rivâyet edilmiştir: "Allah Teâlâ Adem'i eliyle yarattı, Adn cennetini eliyle yarattı, Tevrât'ı da eliyle yazdı."

Burada diğer kitaplardan ayrı olarak Tevrat'a bir hususiyet atfetmiştir. Tevrât sifrlerden oluşur. Birinci sifrde yaratılışın başlangıcı anlatılmıştır. Bunu hükümler, hadler, haller, kıssalar ve mev'izalar izler. Her biri müstakil sifrlerde yeralmıştır.

Allah Teâlâ Tevrât'ta bulunan hususların bir özeti olarak da Levhalar'ı indirmiştir. Bunlar da ilmî ve amelî kısımları kapsamaktadır. Allah Teâlâ buyurdu ki: "Levhalarda herşeyden bir öğüt yazdık." (A'râf, 7/144) Bu ayette ilmî kısma işaret edilirken "Herşey için bir tafsilat (yazdık)" (A'râf, 7/144) ayetinde amelî kısma işaret edilmektedir.

Yahudiler şöyle demişlerdir: Musa (aleyhisselâm) Tevrât ve Levhalar'ın (tabletler) sırlarını, vasîsi, hizmetlisi ve kendinden sonra davet işini üstlenecek olan Yûşa b. Nûn'a naklederek bunları Hârun'un (aleyhisselâm) çocuklarına açıklamasını istemişti. Çünkü risâlet onunla kardeşi Hârun (aleyhisselâm) arasında ortaktı. Allah Teâlâ da Hz. Musa'nın bu husustaki duasını haber vererek "Onu işimde ortak kıl" (Tâhâ, 20/33) buyurmuştur. Hârun (aleyhisselâm), Musa (aleyhisselâm) henüz hayatta iken vefat edince vasiyeti emanet olarak Yûşa b. Nûn'a intikâl etti. Böylece söz konusu emaneti Hârun'un (aleyhisselâm) oğulları Şebîr ve Şibr'e nakletme görevi onun oldu. Bundan da anlaşılacağı üzere vasiyet ve imâmet bazen ehlinde dururken, bazen de emânet edilebilir.

Yahudilere göre şeriat tektir. Bu tek şeriat da Musa (aleyhisselâm) ile başlamış ve onunla kemâl bulmuştur. Ondan önce şeriat olmayıp sadece birtakım aklî ilkeler ve maslahatı gözeten sınırlı hükümler mevcuttu.

Onlara göre nesh kesinlikle caiz değildir. Yine iddialarına göre o şeriattan sonra başka bir şeriat gelmeyecektir. Zira nesh, emirleri değiştirme (bedâ) anlamına gelir ki bu, Allah Teâlâ hakkında caiz değildir.

Yahudiler nesh, teşbîh, kader, cebr ve dünyaya geri dönüş (ric'at) gibi konularda ihtilafa düşmüşlerdir. Onların ana meseleleri bunlar üzerinde dönmektedir.

Nesh konusundaki fikirleri zikrettiğimiz gibidir.

Teşbîh meselesine gelince, Yahudiler arasında yaygın bir inanıştır. Çünkü Tevrât, sûret, şifâhen görüşme, açıkça konuşma, Sîna dağına inme, Arş'a oturma ve Allah Teâlâ'yı açıkça görme gibi müteşâbih unsurlarla doludur.

Kader meselesinde ise müslümanlara benzer bir fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Onların Rabbânîler'i bizim Mu'tezile'ye, Kurrâ ise bizdeki Cebriyye ve Müşebbihe'ye benzemektedir.

Ric'at yani öldükten sonra dirilme fikrine gelince bunu iki hadisede görmüşlerdir:

İlki Uzeyr'e (aleyhisselâm) dayandırılan hadisedir ki Allah Teâlâ onu yüz yıl ölü tuttuktan sonra tekrar diriltmiştir. İkincisi ise Hârun'un (aleyhisselâm) çölde ölmesidir. Onun ölümünü Musa'ya (aleyhisselâm) nisbet etmişlerdir. İddialarına göre Yahudiler ona daha fazla ilgi gösterdikleri için Musa (aleyhisselâm) onu çekememişti. Ancak ölümünün keyfiyeti üzerinde fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Kimileri onun ölmediğini ve geri döneceğini, kimileri de gâib olduğunu ve geri döneceğini iddia etmişlerdir.

İyi bilinmelidir ki Tevrat baştan aşağı, Peygamberimiz Hz. Muhammed Mustafa'nın (sallallâhu aleyhi ve sellem) şeriatının hak olduğuna, bu şeriatın sahibinin sadık olduğuna dair delalet ve göstergelerle doludur. Ancak Yahudiler bunları tahrif ve tebdil etmişlerdir. Bu tahrif ve tağyir ya yazı ve şekil bakımından, yahut da tefsir ve yorum şeklinde gerçekleşmiştir.

Bu göstergelerin en açık olanı Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail'den bahsedilirken, Hz. İbrahim'in oğlu ve zürriyeti hakkındaki duası ve Rab Teala'nın bu duayı "Ben İsmail'i ve evlatlarını mübarek kıldım, hayrın tamamını onlar arasına yerleştirdim; onları bütün ümmetlere üstün kılacağım; aralarından kendilerine ayetlerimi okuyacak bir peygamber göndereceğim." buyurarak kabul ettiğinin belirtilmesidir.

Yahudiler bu hususu kabul etmekle birlikte şöyle derler: "Allah Hz. İbrahim'in duasını nübüvvet ve risalet olarak değil, saltanat ve mülk olarak kabul etti."

Ben onları şu delille ilzam etmiştim: Sizin de teslim ettiğiniz bu saltanat bir adalet ve hak saltanatı mıdır yoksa değil midir? Eğer böyle değilse, Allah'ın Hz. İbrahim'e, evlatlarına bir zulüm saltanat ve mülkü vermek suretiyle lütuf ve ihsanda bulunmuş olması nasıl mümkün olabilir? Şayet bu mülkün sahibinin adalet ve hak ehli olduğunu kabul edecek olursanız, bu mülk sahibinin Allah hakkında söylediği ve iddia ettiği şeylerde de sadık olması lazım gelecektir. Şu halde nasıl olur da Allah hakkında yalan söyleyen bir kişi adalet ve hak sahibi olur? Zira Allah hakkında yalan söylemekten daha büyük bir zulüm yoktur. Dolayısıyla bu zatı yalanlamak ona zulüm izafe etmek, ona zulüm izafe etmek ise Allah'ın söz konusu ihsan ve lütfunu ortadan kaldırmak demektir ki bu da çelişkiden ibarettir.

İşin ilginç tarafı Tevrât'ta şöyle bir bilgi mevcuttur: İsrail oğullarının torunları (esbât) İsmail oğullarının kabileleriyle görüşüyor ve bu halkta Tevrât'ta bulunmayan ledünnî bir ilmin bulunduğunu görüyorlardı. Tarih kitaplarında da şöyle yazılıdır: İsmail oğulları Âlullâh ve Ehlullâh olarak anılıyorlarken İsrail oğulları Âl-i Yakûb, Âl-i Musa ve Âl-i Hârun olarak biliniyorlardı. Bu, önemli bir üstünlüktür.

Tevrât'ta şöyle bir nas bulunmaktadır: "Allah Teâlâ Tûr-i Sîna'dan geldi, Sâ'îr'de zuhûr etti ve alenen bilindi." Sâ'îr, İsa'nın (aleyhisselâm) zuhûr ettiği Kudüs dağlarıdır. Fârân ise Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) zuhûr ettiği Mekke dağlarıdır.

Vahiy, tenzîl, münâcât ve tevîldeki Rabbânî nurlar ve ilâhî sırlar üç mertebe üzeredir: Başlangıç (mebde'), orta (vasat) ve olgunluk (kemâl). Gelme fiili başlangıca, zuhûr fiili ortada olmaya ve ilân da kemâl haline benzetilebilir. Tevrât şeriat güneşinin doğuşunu temsil etmektedir, çünkü Tûr-i Sîna'dan gelişte kendini göstermektedir. Güneşin yükselişi ise Sâ'îr'de zuhûrunu temsil etmektedir. Kemal hali ise Fârân dağı üzerinde ilân ve istivâda kendini göstermektedir. Görüldüğü üzere bu ifadelerde İsa Mesîh (aleyhisselâm) ve Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) nübüvvetlerinin tasdiki söz konusudur.

İsa (aleyhisselâm) İncil'de şöyle demektedir: "Ben, Tevrât'ı geçersiz kılmak için değil onu ikmâl etmek için geldim. Tevrât sahibi cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş, yaralarda da kısası emretmiştir. Ben ise şöyle derim: Bir kardeşin sağ yanağına vurduğunda solunu çevir."

Son şeriat her ikisini de ihtivâ etmektedir. Nitekim kısas hakkında şöyle buyrulmaktadır: "Ölülerde kısas size farz kılındı." (Bakara, 2/178) Affedip bağışlama hakkında ise şöyle buyrulmaktadır: "Bağışlamanız takvaya daha yakındır." (Bakara, 2/237)

Tevrât'ın hükümleri açık ve genel siyasete dair hükümler iken İncil'de bâtınî ve özel siyasetle ilgili hükümler yeralmaktadır. Kur'an'da ise her iki türden hükümler mevcuttur: "Kısasta sizin için hayat vardır." (Bakara, 2/179) ayeti zâhirî siyaseti temsil etmektedir. "Bağışlamanız takvaya daha yakındır." (Bakara, 2/237) ve "Bağışlamayı seç ve ma'rufu emret, cahillerden yüz çevir." (A'râf, 7/199) ayetleri ise batınî siyaseti temsil etmektedir. Son âyetin mânâsıyla ilgili olarak Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) buyurdu ki: "Sana zulmedeni bağışlaman demek; seni mahrum edene vermen ve seninle ilişkiyi kesenle ilişkini sürdürmendir." (Taberânî, Mucemu'l-Kebîr, 17/270)

Kendi inancını tasdik eden, hattâ onu ikmal ve terakki ettiren birini yalanlamak nasıl olabilir? Nesh, aslı itibarıyla geçersiz kılma değil ikmâl etme anlamındadır.

Tevrât'ta hem genel, hem de özel hükümler mevcuttur. Bunların bir çoğu şahıslar ve zamanlarla kayıtlıdır. Söz konusu zamanlar geçtiğinde o hükümler de kalmayacaktır. Bunu fikir değiştirme (bedâ) ve geçersiz kılma olarak görmek nasıl mümkün değilse, burada da aynı durum geçerlidir.

Cumartesi gününe gelince Yahudiler eğer Cumartesi günüyle ilgili emirler niçin gelmiştir, hangi şahıslara bağlı olarak gelmiştir, hangi hallerin karşılığı olarak vazedilmiştir, hangi zamanla sınırlıdır? Bunların cevaplarını anlamış olsalardı son şeriatın hak olduğunu ve Cumartesi gününün kutsallığını geçersiz kılmayıp ikrâr ettiğini bilirlerdi. Cumartesi yasaklarını çiğneyenler kendileridir. Bu nedenle de maymunlara çevrilmişlerdir.

Aslında hepsi bunu itiraf eder ve Musa'nın (aleyhisselâm) bir mabet inşa ettiğini, orada suretler ve şahıslar tasvir ettiğini, bu suretlerin mertebelerini açıkladığını ve o sembolllere işaret ettiğini bilirler. Ama kapıyı kaybettiklerinde hırsızlar gibi oraya girememiş ve tam bir şaşkınlığa kapılarak ne yapacaklarını bilmez hale gelmiş ve yetmiş bir fırkaya ayrılmışlardır.

Şimdi bu fırkaların önde gelenlerine değinmek istiyoruz. Başarı Allah Teâlâ'dandır.

1. Anâniyye

Anân b. Dâvud ve Re'su'l-Câlût isimleriyle tanınan şahsın taraftarlarından oluşan fırkadır. Bu fırka, Cumartesi günü ve bayramlar konusunda diğer Yahudîlerden ayrılmıştır. Kuş, balık ve çekirge yemeyi haram saymışlardır. Hayvanı ensesinden keserlerdi. İsa Peygamber'in (aleyhisselâm) vaaz ve işaretlerini tasdîk ederek şöyle derlerdi: İsa (aleyhisselâm) Tevrât'a asla muhalefet etmemiştir. Bilakis onu tasdik ve ikrâr etmiştir. İnsanları onun hükümlerini uygulamaya davet etmiştir. Kendisi Tevrât ile amel eden ve Musa Peygamber'in (aleyhisselâm) davetine icâbet eden İsrâil oğullarındandı. Ancak nebî ve resûl değildi.

Bu fırka mensuplarından bazıları şöyle demişlerdir: İsa Peygamber (aleyhisselâm) asla bir peygamber olduğunu, İsrailoğullarına mensup bulunduğunu, Musa (aleyhisselâm)'ın şeriatını nesheden bir şeriata sahip olduğunu iddia etmemiştir. O, Allah Teâlâ'nın Tevrât'ın hükümlerini iyi bilen ihlâslı velî kullarından biridir. İncil de gökten indirilmiş bir kitap olmayıp hayatının ilk gününden son gününe kadar yaşadığı olayların anlatıldığı bir kitaptır. Havârîlerinden dördü tarafından telif edilmiştir. Dolayısıyla indirilmiş bir kitab olması mümkün değildir.

Onlara göre Yahudiler öncelikle onu yalanlamaları sebebiyle kendisine zulmetmiş, davetinin özünü kavrayamamış ve sonunda da kendisini katletmişlerdir. Onun niçin geldiğini hiç anlamamışlardır. Halbuki Tevrât'ta Meşîha'nın adı birçok yerde geçmektedir. Bu Meşîha'dan murad Mesih'tir. Fakat kendisine peygamberlik ve şeriat verilmemiştir. İncil'de geçen "Fâraklit" de âlim insan anlamındadır.

2. İseviyye

Ebu İsa İshâk b. Yakûb el-İsfahânî adında bir şahsın taraftarlarından oluşmuş bir fırkadır. Taraftarlarına göre bu kişinin adı Ôfid Elohîm'dir ki "Allah'a tapan" anlamına gelir. Bu şahsın ortaya çıkışı Halife el-Mansûr devrinde olmuştur. Davetini ilan etmeye başlaması ise, Emevîlerin sonlarında Mervan b. Muhammed el-Hımâr devrine rastlar.

Birçok Yahudî bu adamın davetine tâbi olmuş, onun birçok işaret ve mucizeye sahip olduğu iddiasında bulunmuşlardır. İddialarına göre onunla savaşılması halinde taraftarlarının çevresine bir âs ağacı dalıyla çizgi çizecek ve şöyle diyecektir: Bu çizginin gerisinde durun, silahlı düşmanınız size ulaşamayacaktır. Düşman askerleri bu çizgiye geldiklerinde onun koymuş olduğu bir tılsım veya büyü sebebiyle korkarak geri kaçarlardı. İddialarına göre bir defasında Ebu İsa bu çizgiyi at üstünde çarpışarak tek başına geçmiş ve birçok müslümanı öldürmüştü. Kendisi Mâverâünnehir'de bulunan Musa b. İmrân'ın taraftarlarının yanına giderek onlara Allah'ın kelâmını tebliğ etmek istemiştir. Rivâyete göre Rey'de el-Mansûr'un ordusuyla savaşırken taraftarlarıyla birlikte öldürülmüştür.

Ebu İsa, kendisi hakkında, "Ben peygamberim ve beklenen Mesîh'in elçisiyim." derdi. İddiasına göre Mesîh'in (aleyhisselâm) beş elçisi vardır ve ardarda gelirler. Yine onun iddiasına göre Allah Teâlâ Mesih'e İsrail oğullarını günahkâr milletlerden ve zâlim krallardan kurtarmayı emretmiştir. Onlara göre Mesih, Adem oğullarının en üstünü idi. Mevki bakımından bütün peygamberlerin üstündeydi. Bu şahsın iddiasına göre kendisi, Mesih'in elçisi ve yaşadığı devrin en hayırlı insanıydı. Mesih'in tasdîkini farz görür, davetçinin davetini yüceltirdi. Ona göre davetçi Mesih idi.

Kitabında her türlü hayvan etinin yenmesini haram görmüştü. Hiçbir canlının yenemeyeceğini söylerdi. On vakit namaz kılınmasını farz kılmıştı. Taraftarlarına da bu namazları kılmayı emrederdi. Bu namazların vakitlerini de o belirlemişti. Tevrât'ta zikredilen hükümlerin çoğunda diğer Yahudîlere muhalefet etmişti.

İnsanların elindeki Tevrât, Roma krallarından birinin emriyle otuz

din adamı tarafından toplanmıştır. Bunun sebebi, Tevrât'ta yeralan hükümlerin birtakım câhiller tarafından değiştirilme endişesiydi. Başarı Allah Teâlâ'dandır.

3. Mukârebe ve Yod'aniyye

Hemedan şehrinden Yod'an adında bir şahsın taraftarlarından oluşmuş bir fırkadır. Adının Yehûda olduğu da söylenmiştir. Bu şahıs, insanları zühde, ibâdeti arttırmaya teşvik ediyor, et yemek ve içki içmekten sakındırıyordu. Rivayete göre davetçinin önemi üzerinde duruyor, Tevrât'ın bir zâhir, bir de bâtını, bir tenzîl, bir de tevîli olduğunu iddia ediyordu. Yaptığı tevîllerle Yahudi topluluğunun çoğunluğuna muhâlefet etmişti. Teşbîh fikrinde de onlardan farklı düşünüyordu. Kader (: kulun kendi eyleminde tam kudret sahibi Halık olduğu) fikrine eğilimliydi. Fiillerin hakikî anlamda kula ait olduğunu iddia ederek mükâfat ve cezanın da buna göre şekilleneceğini söylüyordu. Bu noktada oldukça katı davranıyordu.

Bu fırkanın dallarından biri Mûşikâniye olup Mûşikân adında bir şahsın taraftarlarından oluşmuştur. Kendisi Yod'an ile aynı görüşleri paylaşmasına rağmen muhaliflere karşı silah kullanmayı farz görüyordu. Nitekim ondokuz taraftarıyla birlikte ayaklanmış ve Kum civarında öldürülmüştür. Mûşikâniyye'den bir topluluğun Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) Yahudiler dışında bütün insanlığa gönderilmiş bir peygamber olduğuna, çünkü Yahudilerin din ve kitab ehli olduğuna inandıkları söylenmiştir.

Mukârebe fırkasından bir grup, Allah Teâlâ'nın bir meleği bütün yarattıklarından üstün kıldığını, peygamberlere de o melek vâsıtasıyla hitâp ettiğini söylemiştir. Allah Teâlâ'ya ait olduğu ifade edilen ve Tevrât ile diğer kitaplarda zikredilen bütün sıfatlara o meleğin sahip olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre Allah Teâlâ'nın bu sıfatlarla anılması caiz değildir. Bu fırka mensuplarına göre Musa Peygamber (aleyhisselâm) ile konuşan da o melektir. Tevrât'ta adı geçen ağaç da o melektir. Allah Teâlâ insanlarla konuşmaktan münezzehtir. Tevrât'ta zikredilen ru'yet talebi, şifahî konuşma, Allah Teâlâ'nın gelmesi, bulutta zuhûr etmesi, Tevrât'ı

eliyle yazması, Arş'a oturması, Âdem'in (aleyhisselâm) suretinde olması, kısa tüylü, siyah perçemli olması, Nûh (aleyhisselâm) tufanına gözleri kör olacak derecede ağlama, azı dişleri görünecek kadar gülme gibi hal ve fiillerin tamamı o meleğe yorulmuştur. Ona göre Allah Teâlâ bütünüyle, bütün özellikleriyle rûhânî bir melek gönderip ona kendi ismini verebilir ve onun hakkında "Bu, benim elçimdir, sizin için Ben neysem o da odur, sözü Benim sözüm, emri Benim emrim, aranızda zuhûru Benim zuhûrum gibidir." buyurmuş olabilir. İşte söz konusu meleğin durumu budur.

Mesîh (aleyhisselâm) hakkında "O Tanrı'dır, o âlemin seçilmişidir." diyen Arinos'un da kendi fikrini bu fırkadan aldığı söylenmiştir. Onlar Arinos'tan dört yüz yıl önce yaşamışlar, zühd ve titizlikle tanınmışlardır.

Bu görüşün asıl sahibinin Bünyamin en-Nihâvendî olduğu da söylenmiştir. Rivâyete göre o, bu mezhebi onlara takdim etmiş ve Tevrât'taki müteşâbih ayetlerin tamamının tevîle muhtaç olduğunu söylemiştir. Ona göre Allah Teâlâ beşerî sıfatlarla tavsîf edilemez, yaratılmışlardan hiçbirine benzetilemez. Tevrât'ta bu ve benzeri hususlarda zikredilen ayetler adı geçen büyük melek hakkındadır.

Bu açıklama Kur'an için de geçerli olmaktadır. Nitekim Allah Teâlâ Meryem (aleyhisselâm) hakkında şöyle buyurmuştur: "Ona ruhumuzdan üfledik." (Enbiya/91) Başka bir yerde de şöyle buyrulmuştur: "Ona ruhumuzdan üfledik." (Tahrîm/12)

Bu ayetlerde ruhu üfleyen Cebrâil (aleyhisselâm) olup Meryem'e (aleyhisselâm) temiz bir çocuk vermek için tam bir insan suretinde görünmüştür.

4. Sâmire

Bunlar Kudüs dağlarında ve bazı Mısır köylerinde yaşayan bir topluluktur. Temizlik ve arınmaya, diğer Yahudîlerden daha fazla titizlenirlerdi. Musa (aleyhisselâm), Hârun (aleyhisselâm) ve Yu'şâ (aleyhisselâm)'dan sonra gönderilen peygamberlerden sadece birinin nübüvvetini kabul eder, diğer peygamberleri tamamen inkâr ederlerdi. Onlara göre Tevrât, Musa'dan (aleyhisselâm) sonra gelecek tek bir peygamber müjdelemiştir. O da Tevrât'ın getirdiği şeriatı tasdik edecek, hükmüyle amel edecek ve ona asla muhalefet etmeyecektir.

Sâmire fırkasından el-Elfan adında bir şahıs çıktı. Bu adam nübüvvet iddiasında bulunarak "Musa Peygamber'in müjdelediği peygamber benim, Tevrât'ta zikredilen ay gibi ışık saçan yıldız da benim." dedi. Bunun çıkışı, İsa Peygamber'in (aleyhisselâm) zuhûrundan yaklaşık yüz yıl önceydi.

Sâmire fırkası, Dostâniyye –ki Elfâniyye de denir– ve Kostâniyye adında iki dala ayrılmıştır. Dostâniyye yalancı cemâat anlamındadır. Çünkü bunlar, mükâfaat ve cezanın dünyada olacağını söylemişlerdir. Kostâniyye ise sâdık cemâat anlamındadır. Çünkü bunlar ahiret hayatındaki mükâfaat ve cezayı ikrâr etmişlerdir. Bu iki fırka şer'î hükümler bakımından da ihtilafa düşmüşlerdir.

Sâmire fırkasının kıblesi Beyt-i Makdis ile Nablus şehirleri arasında bulunan Gezirîm adında bir dağdı. Rivâyete göre Allah Teâlâ Dâvud Peygamber'e (aleyhisselâm) Beyt-i Makdis'i Nablus dağı üzerinde bina etmeyi emretmişti. Bu Nablus Dağı, Allah Teâlâ'nın Musa Peygamber'e (aleyhisselâm) hitâp ettiği Tûr Dağı'dır. Dâvud (aleyhisselâm) ise İliya'ya taşınıp mabedi orada inşa etti. Bu yaptığıyla da Allah Teâlâ'nın emrine muhalefet etmiş oldu. Sâmire fırkası Beyt-i Makdis ile Nablus şehri arasını kıble edinmişlerdi. Diğer Yahudîler ise Beyt-i Makdis'e yönelmişlerdir. Sâmire fırkasının dili, diğer Yahudîlerin dilinden farklıdır. İddialarına göre Tevrât, İbrânice'den ziyade Süryanice'ye yakın olan kendi dillerinde nâzil olmuştur.

Yukarıda sıraladığımız dört fırka, Yahudîlerin ana fırkalarıdır. Yetmiş bir fırka bu dört fırkanın dallarıdır.

Bütün fırkaların üzerinde ittifâk ettikleri husus, Tevrât'ın Musa'dan (aleyhisselâm) sonra bir peygamberin müjdesini ihtivâ ettiğidir. Farklılıkları bu peygamberin kimliği ve ilâve başka peygamberlerin varlığı üzerinde yoğunlaşmıştır. Meşîha adı kutsal kitaplarında açıkça geçmektedir. Âhir zamanda ışık saçan bir yıldız gibi birinin çıkacağı da üzerinde ittifâk edilmiş bir ihbârdır. Yahudiler o zâtı beklemektedir. Onun kutsal günü Cumartesi'dir. Çünkü Cumartesi, Allah'ın yaratılışı tamamlamasından sonra Arş'a oturduğu gündür.

Yahudiler Allah Teâlâ'nın yaratmayı bitirdikten sonra -hâşâ- bacak bacak üstüne atarak Arş'a oturduğu üzerinde ittifak etmişlerdir.

Bir Yahudi fırkasına göre Allah Teâlâ'nın gökleri ve yeri yarattığı altı gün altı bin seneye eşittir. Çünkü Allah Teâlâ katında bir gün, ay yılıyla bin yıla denktir. Âdem'den (aleyhisselâm) bugüne kadar geçen süre bu kadardır. Yaratma fiili tamamlandığında emir başlamıştır. Emrin başlaması Arş'a istivâ ile olmuştur. Bu, olup bitmiş bir emir olmayıp gelecekte olacaktır. Günleri yıllarla saydığımızda böyle çıkmaktadır.

2. fasıl
HIRİSTİYANLAR

Hıristiyanlar İsa b. Meryem'in (aleyhisselâm) ümmetidir. O, Allah Teâlâ'nın resûlü ve kelimesidir. Musa'dan (aleyhisselâm) sonra gönderilmiş ve Tevrât'ta müjdelenmiş hak peygamberdir. Açık mucize ve delilleri vardır. Ölüleri diriltmek, alacalı ve anadan kör olanları iyileştirmek bunlardan bazılarıdır. Varlığı ve yaratılışı bizâtihi doğruluğu için çok açık bir mucizedir. Nitekim kendisi nutfe atılmaksızın doğmuştur. Diğer peygamberlerin tamamına kırk yaşında vahiy inerken Allah Teâlâ onu beşikteyken konuşturmuş ve otuz yaşında da vahiyle müşerref kılmıştır. Davet süresi üç yıl, üç ay, üç gündür.

Göğe çekildiği zaman Havârîler ve diğerleri ihtilafa düşmüşlerdir. Bu ihtilafların kaynağında şu iki husus yatmaktadır:

1. Yeryüzüne inişi, annesiyle ilişkisi ve Kelime'nin onda bedenlenmesi (tecessüd).

2. Göğe çıkışı, meleklerle buluşması ve Kelime ile birleşmesi.

İlkiyle ilgili olarak Hıristiyanlar şöyle demişlerdir: Kelime onda bedenlenmiştir. İttihâd ve bedenlenmenin gerçekleşme biçimiyle ilgili olarak farklı görüşler belirtilmiştir. Kimine göre bu, nurun şeffaf bir cisim üzerinde parlaması gibidir. Kimine göre, mumun üzerine kazınan nakış gibi ona işlemiştir. Kimine göre rûhânînin cismânîde tezâhürü gibi zuhûr etmiştir. Kimine göre Lâhût nâsûtun zırhına kuşanmıştır. Kimine göre Kelime Mesîh'in (aleyhisselâm) bedenine sütün suya, suyun süte karışması

gibi karışmıştır. Onlar Allah Teâlâ için üç temel vasıftan (=uknûm) bahsetmiş ve şöyle demişlerdir: Allah Teâlâ tek bir cevherdir. Bununla kasdettikleri Zâtı ile Kâim olup belli bir yer ve hacim kaplaması sözkonusu olmayan varlıktır. O, cevheriyet bakımından tek, uknûmiyet bakımından üçtür. Uknûm ile kasdettikleri ise varlık, hayat ve ilim gibi sıfatlardır. Bunlara Baba, oğul ve rûhü'l-kudüs adlarını takmışlardır. İlim ise diğer uknûmlarda bedenlenmiştir.

Göğe çıkışı hakkında da şöyle demişlerdir: Mesîh (aleyhisselâm) katledilip çarmıha gerilmiştir. Yahudiler, çekemedikleri, azgınlık ettikleri ve peygamberliğini reddettikleri için onu öldürmüşlerdir. Ama öldürme fiili lâhûtî kısmına tesir etmeyip sadece nâsûtî yani insanî kısmına etki etmiştir. Onlara göre insanın kemâli şu üçündedir: Peygamberlik, imâmet ve krallık. Onun dışındaki peygamberler bu üç vasfın tamamı veya bir kısmına sahiplerdi. Mesîh'in (aleyhisselâm) ise bunlar üzerinde bir derecesi vardır. Çünkü o, tek oğuldur ve benzeri yoktur. Hiçbir peygamber ona kıyas edilemez. Âdem (aleyhisselâm) tarafından işlenen suç da onun sayesinde bağışlanmıştır ve insanlar da onun tarafından hesaba çekilecektir.

Onun yeryüzüne tekrar inmesi konusunda ise fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Bazılarına göre müslümanların da iddia ettikleri gibi Kıyamet'ten önce inecektir. Bazılarına göre ise sadece Hesab Günü inecektir. O, öldürülüp çarmıha gerildikten sonra yeryüzüne inmiş ve Şemon es-Safa tarafından görülmüş, onunla konuşup vasiyetlerde bulunmuştur. Bunun ardından dünyadan ayrılıp göğe yükselmiştir. Şemon es-Safa onun vasîsi ve Havârîlerin ilim, zühd ve takva bakımından en üstünü idi. Ancak Pavlos onun sözlerini çarpıtmış ve kendisini onun ortağı gibi göstererek birçok tahrifatta bulunmuş, Mesîh'in (aleyhisselâm) buyruklarını filozofların sözleriyle karıştırmıştır.

Pavlos'un Greklere yazdığı mektubu ben de gördüm. Şöyle diyordu: "Sizler İsa'yı (aleyhisselâm) diğer peygamberler gibi mi görüyorsunuz? Asla böyle değildir. O, İbrahim Peygamber'in (aleyhisselâm) öşür verdiği barış kralı Melkîz Dâk'a benzer. O İbrâhim'i (aleyhisselâm)mübarek kılar ve başını sıvazlardı." İşin tuhaf yanı İncillerden şöyle bir nakilde bulunmasıdır:

"Rab şöyle buyurdu: Muhakkak ki sen tek oğulsun. Tek olan biri, diğer insanlardan biriyle nasıl kıyaslanabilir?"

Bilâhare dört Havârî, İncil adını verdikleri dört ayrı kitap yazmıştır. Bunlar Matta, Markos, Luka ve Yuhanna'dır. Matta İncili'nin sonu şöyledir: "Sizi, babamın beni size gönderdiği gibi bütün ümmetlere elçi gönderiyorum. Gidin ve insanları Baba, Oğul ve Rûhü'l-kudüs adına davet edin!"

Yuhanna İncili'nin başlangıcı ise şöyledir: "Ezelde Kelime vardı. O, Allah katındaki Kelime sahibiydi. Allah o Kelime'dir. Her şey O'nun elindedir."

Hıristiyanlar daha sonra yetmiş iki fırkaya bölünmüşlerdir. Bu fırkaların en büyükleri üç fırkadır: 1. Melkâniyye, 2. Nestûriyye, 3. Yâkubiyye. Bunlardan çıkan fırkaların bazıları da şunlardır: İlyâniyye, Belyarisiyye, Makdanusiyye, Sebâliyye, Potinusiyye (: Nautusiyye), Pauliyye.

1. Melkâniyye

Melkâ adında bir şahsın taraftarlarından oluşmuş fırkadır. Melkâ Anadolu'da ortaya çıkarak bölgeyi tamamen istila etmiştir. Anadolu Hıristiyanlarının büyük bölümü Melkâniyye fırkasındandır.

Bunlara göre Kelime Mesîh'in (aleyhisselâm) bedeni ile ittihâd etmiş ve onun nâsûtî yönüyle mütecessid olmuştur. Kelime'den muratları İlim uknûmu, Rûhü'l-Kudüs'ten muratları ise Hayat uknûmudur. Bedenlenmeden önce İlim'e 'oğul' demezlerdi. Mesîh (aleyhisselâm), kendisiyle tecessüd ettiği şeyle birlikte 'oğul' olur. Bunlardan bazılarına göre Kelime İsa Mesih'in (aleyhisselâm) bedeni ile kaynaşmış, sütün suya karışması gibi ona karışmıştır.

Melkânîlere göre cevher uknûmların aynı değildir. Bu ikisi, mevsuf ile sıfat gibidir. Bu yaklaşımdan hareketle de teslîs fikrine kapılmışlardır. Kur'an-ı Kerîm'de onlardan sözedilirken şöyle buyrulmaktadır: "Muhakkak ki, Allah üçün üçüncüsüdür diyenler küfre düşmüştür." (Mâide, 5/73)

Bunlara göre Mesih (aleyhisselâm) cüz'î olarak değil, küllî olarak nâsûttur. O, kadîm ve ezelîden gelen bir kadîm ve ezelîdir. Meryem (aleyhisselâm) ezelî bir ilah doğurmuştur. Onun öldürülmesi ve çarmıha gerilmesinin nâsûtî ve lâhûtî yönlerinden her ikisini de etkilediğini söylemişlerdir. Melkânîler 'übüvvet=babalık' lafzını Allah Teâlâ, 'nübüvvet=peygamberlik' lafzını ise mutlak anlamda İsa Mesih (aleyhisselâm) hakkında kullanmışlardır. Çünkü ellerindeki İncil'de "Muhakkak ki sen tek oğulsun" ayeti yer almaktaydı. Yine Şemon el-Safâ'nın İsa Peygamber'e (aleyhisselâm) "Sen gerçekten Allah'ın oğlusun." sözünü de duymuşlardı.

Bu, herhâlde mecâzî bir kullanımdır. Nitekim dünya nimetleri peşinde koşanlara "ebnâu'd-dunyâ=dünya çocukları", ahireti talep edenlere ise "ebnâu'l-âhire=ahiret çocukları" denilmiştir. İsa Peygamber (aleyhisselâm) Havârîlere şöyle demiştir: "Size diyorum ki, düşmanlarınızı sevin ve size lânet edenlere esenlik verin. Size buğzedenlere iyi davranın ve size eziyet edenlere salât edin ki gökyüzündeki babanıza layık oğullar olun. O'nun güneşi hem sâlihlerin, hem de fâcirlerin üzerine doğar, yağmuru hem iyilere, hem de kötülere indirir. Böyle yapın ki gökteki babanız gibi siz de tam olun." Yine o şöyle buyurmuştur: "Sadakalarınızı düşünün ve onları gösteriş için halkın huzurunda vermeyin. Böyle yaparsanız, gökteki babanız katında hiçbir ecriniz olmaz." Kendisini çarmıha gerecekleri zaman ise şöyle demiştir: "Şimdi babamın ve babanızın yanına gidiyorum."

Arius adında bir rahip, "Kadîm olan Allah'tır, Mesih (aleyhisselâm) yaratılmıştır." deyince bütün papaz, kardinal ve büyük din adamları İstanbul'da imparatorun huzurunda toplandılar. Sayıları 318'di. Bunların hepsi de şu bildiri üzerinde ittifak ettiler:

"İnanırız ki Baba Allah Bir'dir, O her şeyin Mâlikidir. Gördüğümüz ve göremediğimiz her şeyin yaratıcısıdır. İsa (aleyhisselâm) O'nun oğludur. Bütün alemlerin zuhurundan önce babasından neşet etmiştir. Yaratılmış değildir. Kendisinin eliyle alemlerin nizam bulduğu Babasıyla aynı cevherden olup hak ilahtan gelen hak ilahtır. Bizim için, tüm insanlık için ve kurtuluşumuz için gökten inip Rûhu'l-Kudüs ile tecessüd etmiş ve insan olmuş, Bâkire Meryem'den (aleyhisselâm) doğmuştur. Philatos

zamanında çarmıha gerildikten sonra toprağa verilmiştir. Üçüncü gün kalkmış ve göğe yükselmiş, babasının sağ tarafına oturmuştur. Ölülerle diriler arasında gidip gelebilecek durumdadır. Tek Rûhü'l-Kudüs'ün, babasından çıkan hak ruh olduğuna iman ederiz. Günahların bağışlanması için tek bir vaftize, tek bir katolik kutsal cemaata, bedenlerimizin tekrar kıyam edeceğine ve ebediyete dek sürecek bir hayata iman ederiz."

Yukarıdaki metin üzerinde varılan ittifak, Hıristiyanlar arasında yapılan ilk ittifaktır. Görüldüğü gibi bu metinde bedenlerin diriltilmesine işaret edilmektedir.

Hıristiyanlar arasında bir grup bedenlerin değil yalnız ruhların dirileceğini iddia etmiştir. Onlara göre kötü insanları bekleyen son, Kıyamet'ten sonra yaşayacağı ve bilgisizlikten doğan hüzün ve tasadır. İyileri bekleyen son ise, bilgiden kaynaklanan mutluluk ve sevinçtir. Bunlar cennette evlilik, yeme, içme gibi fiillerin bulunmayacağını da ileri sürmüşlerdir.

Bu grupta yer alanlardan biri olan Mar İshâk şöyle demiştir: "Allah Teâlâ itaat edenlere mükâfaat vaadinde, isyan edenlere de ceza tehdidinde bulunmuştur. O'nun bu vaadinde durmaması caiz değildir. Çünkü bu kerem sahibine yakışmaz. Ancak tehdidinden cayıp âsilere ceza vermeyecek, böylece herkes mutlu ve sevinçli olacaktır. O, bunu genellemiştir; zira ebedî ceza, cömert ve iyilik sahibi olan Allah Teâlâ'nın şânından olamaz."

2. Nestûriyye

Halife el-Memûn döneminde ortaya çıkmış bir fırkadır. Fırkanın kurucusu Nestûr-i Hakîm adında bir şahıstır. Bu şahıs, İncil'de kendi görüşleriyle tasarrufta bulunmuştur. Hıristiyanlığa mensûbiyeti, Mu'tezile'nin İslama mensûbiyeti gibidir.

Kendisi şöyle demiştir: "Allah Teâlâ Bir'dir ve vücûd, hayat ve ilim olmak üzere üç uknûm sahibidir. Bu üç uknûm, Allah Teâlâ'nın Zâtı üzerine zâid de değildir, O'nun Zâtıyla aynı da değildir. Kelime İsa'nın (aleyhisselâm) bedeniyle ittihâd etmiştir. Ama bu ittihâd, geçişip karışma (imtizâc) şeklinde değildir. Bilindiği üzere Melkânîler ittihâdın bu şekilde gerçekleştiğini söylemişlerdir. Yâkûbîlerin iddia ettikleri gibi zuhûr etme

şeklinde de gerçekleşmemiştir. Ancak bu ittihad, güneşin kristal üzerindeki aydınlığı ve nakşın mühür üzerindeki zuhuru gibi gerçekleşmiştir.

Uknûmlar (ekânîm) konusundaki görüşü, Mu'tezile'den Ebu Hâşim'in ahvâl konusundaki görüşlerini çağrıştırmaktadır. O da bir şey için farklı özelliklerin olabileceğini söylemiştir. Buradaki "bir" sözünden kastı Allah'tır. Nestûr'un 'Allah cevher bakımından Bir'dir' sözünden murâdı, O'nun iki ayrı cinsten mürekkep olmayıp basit ve tek oluşudur. İki cevherî sıfat olarak hayat ve ilimden murâdı ise, bunların, âlemin mebdei olan iki asıl oluşudur. Nestûr ilmi nutk (düşünme, konuşma) ve Kelime ile tefsir etmiştir.

Sözü nihayet olarak Allah Teâlâ'nın mevcut, hayat sahibi ve nâtık olduğunu tesbit etmeye varır. Filozoflar da insanı tarif ederken bu minvalde konuşmuşlardır; ancak bu mânâlar insan söz konusu olduğunda değişikliğe uğrar, çünkü insan Allah gibi basît değil, mürekkeb bir cevherdir.

Fırkanın bazı mensupları Allah Teâlâ'nın kudret ve irâde gibi sıfatları olduğunu söylemiş, ancak bunları hayat ve ilim gibi uknûm olarak görmemişlerdir.

Kimilerine göre ise üç uknûmdan her biri, tek başına diri, nutk sahibi ve ilahtır. Diğerleri ise 'İlah' isminin bu üçünden her biri için kullanılamayacağını iddia etmişlerdir.

Onlara göre oğul, babadan doğmamış olup doğduğu zaman Mesîh'in cisminde bedenlenmiş ve onunla ittihâd etmiştir. Hudûs, bedene ve nâsûtî kısma dönüktür. Bunlara göre Mesîh insan ile ilâhın ittihâd ettiği bir varlıktır. Her biri ayrı bir cevher, uknûm ve değişik tabiattadır. Biri kadîm bir cevher iken, diğeri muhdes yani sonradan olma bir cevherdir. Biri tam bir insan, diğeri tam bir ilâhdır. Aralarında gerçekleşen ittihâd, kadîmin kıdemini iptâl etmediği gibi, muhdesin hudûsunu da iptâl etmemiştir. Ancak bu ikisi tek bir mesih ve bir tek tabiat haline gelmiştir. Bunlar ifadeyi de değiştirerek cevherin yerine tabiatı, uknûmun yerine şahsı geçirmişlerdir.

Öldürme ve çarmıha germeye gelince, bu meselede Melkâniyye ve Yâkubiyye'den farklı bir görüş belirtmişlerdir. Onlara göre öldürme fiili

Mesîh'in (aleyhisselâm) lâhûtî yönünü değil nâsûtî yönünü hedef almıştır. Çünkü ilâhın acı çekmesi söz konusu değildir.

Potinus(: Nautus) ve Pavlos eş-Şamşâtî şöyle demişlerdir: Muhakkak ki ilâh birdir. Mesîh (aleyhisselâm) Meryem'den (aleyhisselâm) olmuştur. O, yaratılmış sâlih bir kuldur. Ancak Allah Teâlâ, tâatından dolayı kendisini şereflendirmek ve onurlandırmak için evlat edinme anlamında 'oğul' olarak isimlendirmiştir. Bu oğulluk, kesinlikle fiziksel doğum veya ittihâda dayalı bir husus değildir.

Nestûrîler arasında Musallîn (:Duacılar) adıyla tanınan bir topluluk Mesîh (aleyhisselâm) hakkında Nestûr ile aynı görüşü paylaşmış ancak şunu ilâve etmişlerdir: Kişi ibâdette ileri gittiği, et ve yağ yemeyi bıraktığı, hayvânî ve nefsânî şehvetleri terkettiği zaman cevheri saflaşır ve göklerin melekûtuna yükselerek Allah Teâlâ'yı açıktan görür, gaybda olan herşey kendisine açıklanır, göklerde ve yerde hiçbir sır ona gizli kalmaz.

Nestûriyye arasında teşbîh fikrini reddederek Kaderiyye fırkası gibi kaderin hayır ve şerrini kula isnâd eden bir grup da çıkmıştır.

3. Yakûbiyye

Yakûb adında bir şahsın taraftarlarından oluşan bir fırkadır. Bunlar da Allah Teâlâ'nın üç uknûmunu ikrâr ederler. Ama diğerlerinden farklı olarak Allah Teâlâ'nın Kelimesi'nin ete ve kana büründüğünü söylerler. Böylece İlah, Mesîh (aleyhisselâm) olmuştur ve bedeniyle zâhir olan da O'dur. O, O'nun tâ kendisidir. Kur'an-ı Kerîm'de bu topluluğun inançları haber verilerek şöyle buyrulmuştur: "Allah, Meryem oğlu Mesîh'tir diyenler küfre düşmüştür." (Mâide, 5/72)

Bu fırka mensuplarının bir kısmı, İsa Peygamber'in (aleyhisselâm) Allah olduğunu söylemişlerdir.

Bazıları ise şöyle demişlerdir: Lâhût, nâsût ile zuhûr etti. İsa Peygamber'in (aleyhisselâm) nâsûtu, cevherin tezâhür ettiği yer oldu. Fakat bu durum, bir parçanın somut bir şekilde ona hulûlü (girişi) veya sıfat hükmündeki kelimenin ittihadı (birleşmesi) tarzında olmamıştır. Bilakis O'nun O olması şeklindedir. Nitekim Kur'an-ı Kerîm'de Cebrâil'den (aley-

hisselâm) sözedilirken şöyle buyrulmaktadır: "Ona tam bir insan suretinde göründü." (Meryem, 19/18)

Yakûbîlerin çoğunluğuna göre Mesîh (aleyhisselâm) tek bir cevher ve tek bir uknûmdur, ancak iki cevherden neşet eder. Kimi zaman da iki tabiattan neşet eden bir tabiat olduğunu söylemişlerdir. Bu nedenledir ki nefs ile bedenin terkibi gibi kadim ilahın cevheri ile muhdes insanın cevheri de terkip yoluyla birleşip tek bir cevher ve tek bir uknûm olmuşlardır. Bunun sonucu da bir insan ve bir ilah olmaktır. Bütünüyle ilâh, bütünüyle insandır. Bu yüzden 'insan ilâha dönüştü' denebilirken 'ilâh insana dönüştü' denemez. Tıpkı ateşe atılan bir kömür parçası gibi. 'Kömür ateşe dönüştü' denirken 'ateş kömüre dönüştü' denemez. Halbuki o, özü bakımından ne ateş, ne de kömürdür. O artık bir kor parçasıdır. Yakûbîler'in iddiasına göre Kelime insan-ı cüz'î ile ittihâd etmiş, insan-ı küllî ile ittihâd etmemiştir. İttihâdı bazen imtizâc ile bazen de insan suretinin parlak bir aynaya hulûlü gibi hulûl ile ifade ederler.

Teslîs fikrini benimseyenlerin tamamı, kadîmin muhdes ile ittihâd etmesinin caiz olmayışı üzerinde fikir birliği etmişlerdir. Ama Kelimeden ibaret olan ikinci uknûmun ittihâd etmesine karşın diğer uknûmların ittihâd etmediklerini söylemişlerdir.

Mesîh'in (aleyhisselâm) Meryem'den (aleyhisselâm) doğduğu, öldürülerek çarmıha gerildiği hususlarında da fikir birliği etmişlerdir. Ama bunun nasıl olduğu noktasında ihtilafa düşmüşlerdir. Melkâniyye ve Yakûbiyye fırkalarına göre Meryem'in (aleyhisselâm) doğurduğu ilahtır. Melkâniyye fırkasının inancına göre Mesîh (aleyhisselâm) nâsût-i küllî ve ezelî olduğu için Meryem (aleyhisselâm) insan-ı cüz'îdir. Cüz'î ise küllîyi doğuramaz. İsa'yı (aleyhisselâm) doğuran kadîm uknûmdur.

Yakûbîlere göre Mesih (aleyhisselâm) iki cevherden biri olduğu, ilah olduğu ve doğmuş olduğu için Meryemin (aleyhisselâm) bir ilah doğurmuştu. Allah Teâlâ bunların söylediklerinden tamamen münezzehtir.

Onlara göre öldürme ve çarmıha germe eylemleri de iki cevherden oluşan mürekkep cevher üzerine vâki olmuştur. Eğer bu iki cevherden biri üzerine vâki olmuş olsaydı ittihâd bâtıl olurdu.

Bazılarının iddiasına göre cevher-i kadîmin iki yönü vardır. Mesîh (aleyhisselâm) bir yönden kadîm, bir yönden de muhdestir.

Yakûbiyye'den bazıları şöyle demişlerdir: Kelime, Meryem'den (aleyhisselâm) hiçbir şey almamış olup suyun oluğa uğraması gibi ona uğramıştır. Mesîh'in (aleyhisselâm) insanların gözlerine zâhir olan hayali, ayna üzerindeki sûret gibidir. Hakikatte o, tecessüm etmiş kesîf bir cisim değildir. Onun öldürülmesi ve çarmıha gerilmesi de hayal üzere vâki olmuştur. Bunlara İlyâniyye denmiş olup Şam, Yemen ve Ermenistan'da bulunan bir topluluktur. İddialarına göre İlâh, onları halâsa kavuşturmak için çarmıha gerilmiştir. Bazıları ise şunu iddia etmişlerdir: Kelime bazen Mesîh'in (aleyhisselâm) bedenine dâhil olur ve ondan ölüleri diriltme, alacalıyı ve doğuştan körü iyileştirme gibi mucizeler sâdır olurdu. Bazen de ondan ayrılırdı ve o zaman kendisine acılar ve elemler varid olurdu.

Beliares ve taraftarları da bu görüştedir. Onun şöyle dediği nakledilmiştir: İnsanlar melekût-i a'lâya ulaştıkları zaman, bin yıl yer içer ve evlenirler. Sonra Arius'un vaadettiği ve tamamı lezzet, mutluluk ve sürûrdan ibâret olan nimetlere ulaşırlar. Burada yeme, içme ve evlenme yoktur.

Makedanius ise cevher-i kadîmin sadece iki uknûmu olduğunu söylemiştir: Biri baba, diğeri oğuldur. Ruh ise yaratılmıştır.

Sebalius ise kadîmin tek bir cevher ve tek bir uknûm olduğunu ve üç özelliği bulunduğunu ve bunların tamamıyla Meryem oğlu İsa'nın bedeninde ittihâd ettiğini iddia etmiştir.

Arius ise Allah Teâlâ'nın bir olduğunu söyleyerek O'nu 'Baba' olarak isimlendirmiştir. Mesîh (aleyhisselâm) O'nun seçimi üzere Kelimesi ve oğludur. Mesîh (aleyhisselâm) bütün varlıklardan önce yaratılmış olup eşyanın yaratıcısıdır. İddiasına göre Allah Teâlâ'nın diğer ruhlardan çok daha büyük, yaratılmış bir ruhu vardır. Bu ruh, baba ile oğul arasında vasıta olup ona vahyi ulaştırır. Yine onun iddiasına göre Mesîh ilk başta latîf bir cevher, katıksız bir rûhânî, dört unsura karışmamış, terkipten tamamen uzak bir varlık olarak vücûd bulmuştur. Onun dört unsura bürünmesi Meryem'den gelen cisimle ittihâd etmesi sırasında olmuştur.

İşte üç mezhep önünde durumu böyle olan Arius, mezhep bakımından farklı düşünmesi sebebiyle üçü tarafından da dışlanmıştır.

3. Bâb

EHL-İ KİTAP OLMA İHTİMALİ BULUNANLAR



'Kitab' kavramı ile neyin kasdedildiğini ve gerçek kitapla kitap olması muhtemel olanlar arasındaki farkı daha önce beyan etmiştik. İbrahim'e (aleyhisselâm) indirilen sahîfeler (suhuf) kitab olma ihtimali taşımaktaydı. Çünkü bu sahîfelerde birtakım ilmî metodlar ve amelî yollar bulunmaktadır.

Bu sahîfelerde bulunan ilmî unsurlara örnek olarak şunlar zikredilebilir: Yaratılış ve ibdâ'nın keyfiyeti, mahlûkâtın Allah Teâlâ'nın ezelî hikmetini izhâr edecek biçimde belli düzen ve nizâma göre biçimlendirilmesi, Allah Teâlâ'nın ezelî irâdesinin bunların tamamı üzerinde câri olması, bunlar hakkındaki kader ve hidayetin beyânı, mahlûkâtın bütün türleri için kesinleştirilmiş kaderin çizilmesi, Allah Teâlâ'nın âlemde yürürlükte olan hidâyetini kabullenmeye yönelik istidâdın şekli ve benzerleri. Bu sahîfelere göre ilim bir bütün olarak bu iki hususun dışına çıkmaz, nitekim Allah Teâlâ buna şöyle işaret buyurmuştur: "Yüce Rabbinin ismini tesbih et! O ki yarattı ve biçimlendirdi, takdir etti ve hidâyeti gösterdi." (A'lâ, 87/1-3) Allah Teâlâ İbrahim'den (aleyhisselâm) haber vererek şöyle buyurmuştur: "O ki beni yarattı, bana yol gösteren de O'dur." (Şuarâ/78) Musa'dan (aleyhisselâm) haber vererek de şöyle buyurmuştur: "O ki herşeye yaratılışını vermiş sonra da hidayet etmiştir." (Tâhâ, 20/50)

Amelî unsurlara örnek olarak da şunları zikredebiliriz: Nefsleri şüphelerden arındırmak, ibâdetler yoluyla Allah Teâlâ'yı zikretmek, dünyevî şehvetleri reddetmek, uhrevî saadetleri tercih etmek. Bu sahîfelere göre uhrevî kemâle ulaşmanın yolu şu iki rüknü ikâme etmekle mümkündür: Tahâret ve şehâdet. Ameller bu iki türün dışına çıkmaz. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Arınan ve Rabbinin adını zikredip namaz kılan kurtuluşa erdi. Oysa siz dünya hayatını tercih ediyorsunuz. Ahiret ise daha hayırlı ve daha kalıcıdır." (A'lâ, 87/14)

Yine Allah Teâlâ konuyla ilgili birinin ağzından şunu haber vermektedir: "Muhakkak bu, ilk sahîfelerde, İbrahim ve Musa'nın sahîfelerinde mevcuttur." (A'lâ, 87/19) Böylelikle, söz konusu sahîfelerde bulunan şeylerin, bu sûrenin ihtiva ettiği hususlar olduğu beyan edilmiş olmaktadır. Gerçek i'câz da işte budur.

MECÛSÎLER, SENEVÎLER, MANEVİYYE VE DİĞER FIRKALAR

Mecûsiyye: En büyük din, en ulu ümmet olarak da anılmıştır. Bunun nedeni, İbrahim Peygamber'den (aleyhisselâm) sonraki peygamberlerin davetleri, onun daveti gibi umûmiyet kazanmamış, kudret, krallık ve azamet sahibi olmamıştır. Çünkü Acem krallarının tamamı İbrahim dini üzereydi. Bu krallardan her birinin döneminde yaşayan tebaa krallarının dini üzere olmuşlardır. Acem krallarının başvuru kaynağı olarak gördükleri kişiye Mûbed-i Mûbedân denirdi. Bu isim, âlimlerin en âlimi, bilgelerin en büyüğü anlamına geliyordu. Krallar ondan emir alır ve emrine asla karşı çıkmazlardı. Sadece onun fikrine başvurur ve eski krallar gibi tazîm ederlerdi.

İsrail oğullarının daveti, o sıralarda genelde Şam diyarı ve Kuzey Afrika'da yoğunlaşmış, Acem diyarına pek fazla nüfûz edememişti.

İbrahim Peygamber'in (aleyhisselâm) devrinde varolan fırkalar iki ana bölüme ayrılmıştı: 1. Sâbiîler, 2. Hanîfler.

Sâbiîler

Bunların söylemi şudur: "Allah Teâlâ'yı hakkıyla bilmek, O'na nasıl ibadet edeceğimizi anlamak, emir ve yasaklarını öğrenmek için bir aracıya ihtiyaç duyarız. Ama bu aracı cismânî değil rûhânî olmalıdır. Çünkü rûhânîler arınmış ve temiz varlıklar olarak Rabbe herkesten daha yakındırlar. Cismânî ise bizler gibi beşerdir; yediklerimizi yer, içtiklerimizi içer, madde ve sûret bakımından da bize benzer." Onların ifadeleri Kur'an'da şöyle nakledilmiştir: "Eğer kendiniz gibi bir beşere itâat ederseniz, o zaman kaybedenler olursunuz." (Mü'minûn, 23/34)

Hanîfler

Bunların söylemi de şudur: "Allah Teâlâ'yı bilmek, O'nun emir ve yasaklarını öğrenmek için beşerî bir aracıya ihtiyaç duyarız. O, temizlik, masumiyet, ilâhî destek ve hikmet derecesi bakımından rûhânîlerin üstündedir. Beşerî özellikleri bakımından bize benzemelerine rağmen rûhâniyetleri bakımından bizden ayrışırlar. Bu boyutlarıyla vahye muhâtab olur, aldıkları vahyi de beşerî boyutlarıyla diğer insanlara aktarırlar." Allah Teâlâ onlar hakkında şöyle buyurmuştur: "De ki: Ben de sizler gibi bir beşerim, -fakat- bana vahyediliyor ki sizin İlâhınız ancak tek bir İlâh'dır." (Kehf, 18/110) "De ki: Rabbimi tenzîh ederim, ben ancak bir insan, bir resûlüm." (İsrâ, 17/93)

Sâbiîler saf rûhânîlere bizzat yol bulamadıkları, onların varlıklarına yaklaşamadıkları, hakkı doğrudan onlardan öğrenemedikleri için değişik aracılara yönelmişlerdir. Bazıları onları temsil ettiğini düşünerek yedi gezegene yönelmiş, bazıları ise sâbit yıldızlara yönelmiştir. Nabatlar, Persler ve Romalılar arasındaki Sâbiîler yedi gezegene yönelirken Hint Sâbiîleri sâbit yıldızlara yönelmişlerdir.

Bunların mezheplerini Allah'ın yardımıyla mümkün olduğunca açıklamaya çalışacağız. Bunların bir kısmı misalî (: ilahî güçleri temsil eden) gök cisimlerinden daha aşağı inerek işitmeyen, görmeyen ve kendilerine hiçbir yararı dokunmayan cisimlere yönelmiştir. Yukarıda anlattığımız gruptakiler yıldızlara tapanlar (abedetü'l-kevâkib), ikinci gruptakiler ise puta tapanlar (abedetü'l-esnâm) olarak bilinirler.

Hz. İbrahim her iki grupla da mücadele etmekle ve onlara müsamaha ve kolaylık dini olan Hanîfliği öğretmekle mükellef kılınmış olduğu için puta tapanlara karşı hem sözle hem de fiille delil getirmiş; putları sözle ve fiille kırmıştır. Bu meyanda babası Âzer'e şöyle demiştir: "Ey babacığım! İşitmeyen, görmeyen ve sana hiçbir yararı olmayan şeylere niçin tapıyorsun?" (Meryem, 19/42) Sonunda da "En büyükleri dışında hepsini parçaladı." (Enbiyâ, 21/58) Bu, fiilî bir ilzam ifâde ediyordu ve kırma bakımından da muhataplarını çaresiz bırakma girişimiydi. İbrahim (aleyhisselâm) Allah Teâlâ'nın da bildirdiği gibi bu görevi başarıyla tamamlamıştır: "Bu, kavmine karşı İbrahim'e verdiğimiz bir hüccetti. Dilediğimizi derecelerce yükseltiriz. Muhakkak Rabbin en büyük hikmet ve ilim sahibidir." (En'âm, 6/83)

İbrahim (aleyhisselâm), davet sürecinde öncelikle yıldızlara tapanların inançlarını geçersiz kılarken muvafakat (uyumlu davranma) üslûbunu kullanmıştır. Allah Teâlâ bunu haber verirken şöyle buyurmaktadır: "İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu işte böyle gösteririz." (En'âm, 6/75) Yani ona hucceti verdiğimiz gibi, bu huccetin dayanağını da göstermişizdir. O da bundan hareketle önce yıldızlara tapanları olumlama cihetine gitmiş, fakat sonunda onlara muhalefet etmiştir. Böylelikle onları daha güçlü bir şekilde ilzam etmiştir. İbrahim (aleyhisselâm) güneş için "Bu benim Rabbimdir" (En'âm, 6/76) dediği zaman müşrik olmadığı gibi, "Hayır onu en büyükleri yaptı" (Enbiyâ/63) dediği zaman da yalancı değildi. Onun ifadeleri kendini değil karşısındakileri bağlayıcı nitelikteydi. Hucceti gösterdiği ve huccetin dayanağını açıkladığı zaman, en büyük din ve en yüce şeriatın Hanîflik olduğunu da ikrâr etmişti. Dosdoğru din buydu.

Onun neslinden gelen bütün peygamberler, özellikle de Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) Hanîfliği benimsemiştir. O, bu dini beyanda zirveye ulaşıp nihaî hedefe varmıştır. İşin dikkat çekici yanı tevhîdin Hanîfliğin en özgün esası olmasıdır. İşte bu yüzdendir ki Kur'an'ın Hanîfliğin zikredildiği her ayetinde şirkin reddine de yer verilmiştir: "Hanîf ve Müslim olarak. O, müşriklerden değildi." (Âl-i İmrân, 3/67) "Allah için, O'na şirk koşmayan hanîfler olarak." (Hacc, 22/31)

Seneviyye (İkicilik; Dualizm) Mecûsîlere özgü bir inanıştır. Onlar

iki aslın varlığını iddia etmişlerdir. Onlara göre iki tane kadîm müdebbir vardır. Hayır ve şer, yarar ve zarar, salâh ve fesat bunlar arasında ikiye ayrılmıştır. Birine 'Nur' diğerine 'Zulmet' adını vermişlerdir. Fars dilinde ilkinin adı Yezdân, diğerinin adı de Ehrimen'dir.

Mecûsîlerin inançla ilgili sorunları temelde iki esas üzerinde tezâhür etmiştir:

a. Nurun zulmete karışma sebebinin açıklaması.

b. Nurun zulmetten kurtuluşunun izâhı. Onlara göre karışma mebde' (başlangıç), kurtuluş ise varılacak menzil (me'âd)dır.

1. fasıl
MECUSÎLER

Daha önce de belirttiğimiz gibi iki asla inanırlar. Ancak gerçek Mecûsîler bu iki aslın kadîm ve ezelî olmasını caiz görmemişlerdir. Onlara göre nur ezelî iken zulmet muhdes yani sonradan olmadır. Ama bunlar da onun hudûsu üzerinde fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Bir görüşe göre zulmet nurdan doğmuştur. Peki nur cüz'î bir şerri ihdâs edemezken şerrin kaynağı olan zulmeti nasıl ihdâs etmiştir? Yoksa başka bir şeyden mi doğmuştur? İhdâs ve kıdem bakımından nura ortak olan başka bir şey var mıdır? Mecûsîlerin ihtilafları işte bu meseleler üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Bazılarına göre şahısların ilki (mebde'-i evvel) Geyûmers'tir. Bazıları da bu şahsın Zervân-ı Kebîr, ikinci peygamber Zerdüşt olduğunu söylemiştir. Geyûmersiyye fırkasına göre Geyûmers Adem Peygamber'dir (aleyhisselâm). Kelime olarak anlamı 'nutk sahibi canlı' demektir. Hind ve İran tarihlerinde Geyûmers'in Adem (aleyhisselâm) olduğuna dair bilgiler mevcuttur ki bu tarihçilerin çoğunluğu tarafından benimsenmeyen bir görüştür.

1. Geyûmersiyye

Geyûmers etrafında toplananlardan oluşmuş bir fırkadır. Fırka, iki aslın varlığını kabul etmiştir. Bunlardan birine Yezdân, diğerine Ehrimen demişlerdir. Bunlara göre Yezdân ezelî ve kadîmdir. Ehrimen ise

muhdes ve yaratılmıştır. İddialarına göre Yezdân kendisine karşı bir rakibinin olması halinde durumun ne olacağını kendi kendine düşünmüştü. Bu, aşağı bir fikirdi ve nurun tabiatına aykırıydı. Bu yüzdendir ki bu düşünceden karanlık doğdu ve Ehrimen adıyla anıldı. Kötülük, fitne, fesat ve zarar tabiatına sahip olan Ehrimen nurun üstüne çıktı. Tabiatı ve sözü bakımından ona muhalefet etti. Nur askerleriyle Ehrimen askerleri arasında savaş başladı. Bunun üzerine melek ordusu aralarına girerek sulh etmelerini sağladı. Sulh şartı şuydu: Âlem-i süflî, yedi bin yıl boyunca Ehrimen'in hükmü altında kalacaktı. Daha sonra orayı boşaltacak ve nura teslim edecekti. Ehrimen bu sulhtan önce dünya üzerinde bulunanları helâk etti. İşe Geyûmers adındaki kişiyle Thor adında bir hayvandan başladı. Önce onları öldürdü. Geyûmers'in düştüğü yerden Reybâs adında bir adam çıktı. Reybâs'tan Mîşe adında bir erkek, Mîşâne adında bir kadın zuhur etti. Bunlar, insanlığın ataları oldular. Thor'un düştüğü yerden de hayvanlar türedi.

İddialarına göre Nur, insanları henüz bedenlenmemiş ruhlar halindeyken şu iki seçenek arasında tercih sahibi kılmıştı: Onları ya Ehrimen'in bulunduğu yerlerden uzak tutacak, ya da beden kisvesine sokup Ehrimen'le savaşmalarını sağlayacaktı. İnsanlar bedenlere bürünüp Ehrimen'le savaşmayı tercih ettiler. Ama bir şartları vardı, o da Ehrimen karşısında Nur'dan yardım görmekti. Ehrimen'i yenip ordusunu yokettiklerinde Kıyamet kopacaktı.

Bu fırkaya göre Nur ile zulmetin karışmasının ve Nur'un zulmetten kurtulmasının sebepleri bunlardı.

2. Zervâniyye

İddialarına göre Nur, nurdan olan, tamamı nurânî, rûhanî ve rabbânî şahıslar yarattı. Ama bunların en büyükleri olan Zervân yaratılmış şeylerden biri hakkında kuşkuya kapıldı. Bu kuşkudan Ehrimen yani İblîs hâdis oldu.

Bazıları ise buna katılmayarak şöyle demişlerdir: Zervân-ı Kebîr kalktı ve bir oğlu olması için 9999 sene dua etti ama olmadı. Sonra kendi kendine konuşmaya ve düşünmeye başladı. 'Bu ilim hiçbir şey değil' dedi.

Onun bu derin tasasından Ehrimen doğdu. İlminden ise Hürmüz doğdu. İkisi de aynı karından çıkmışlardı. Ancak Hürmüz çıkışa daha yakındı. Fakat İblîs Ehrimen bir hileye başvurarak annesinin karnını yardı ve ondan önce çıkarak dünyayı ele geçirdi.

Denilmiştir ki: Ehrimen Zervân'ın kucağına verilip de onun çirkinlik ve kötülüğünü görünce ona buğz ve lanet edip yanından kovdu. O da gidip dünyayı işgal etti. Hürmüz uzun süre onun tasallutundan uzak yaşadı. Bir kavim onu tanrı edinip taptılar. Çünkü onda iyilik, temizlik ve güzel ahlakın en güzel örneğini görüyorlardı.

Zervâniyye'den bir grup ise şunu iddia etmiştir: Şeytanın kaynağı olan çirkinlik, çirkin bir fikir ya da çirkin ufûnet olarak Allah'ın yanında varlığını sürdürüyordu. İddialarına göre dünya her türlü kötülük ve beladan uzak, dünyada yaşayanlar mahza hayır ve nimet içindeydiler. Ancak Ehrimen'in doğuşuyla birlikte kötülük ve felaketler ortaya çıkmaya başladı. O, göğe ulaşamıyordu. Ama bir gün hileye başvurarak göğün kapısını açtı ve oraya tırmandı.

Bazıları ise şöyle demiştir: Ehrimen gökteydi. Yeryüzü ondan uzakta ve güvendeydi. Ama o, bir yol bularak göğü yardı ve bütün askerleriyle birlikte yeryüzüne indi. Bunun üzerine Nur melekleriyle birlikte kaçtı. Şeytan onu takip ederek bulunduğu cenneti kuşattı. Üç bin yıl onunla savaştı. Şeytan, Allah Teâlâ'ya bir türlü ulaşamadı. Sonunda meleklerin aracılığıyla sulh yapıldı. Buna göre İblîs ve ordusu 9000 yıl yeryüzünde kalacak, sonra da geldiği yere dönecekti. Rab Teâlâ onların sözlerini uygun buldu ve İblîs ile askerlerinden gelecek kötülüklerden bir halâs yolu olduğunu düşündü. Sulh için belirlenen süre doluncaya kadar şart bozulmayacaktı. Bu süre zarfında insanlar sıkıntı, bela ve afetlere maruz kalacak, ancak bu süre dolduktan sonra nimet ve saadet dolu ilk dönemlerine geri dönebileceklerdi. İblis de bazı şeyleri yapabilmeyi ve her türlü çirkin fiili gerçekleştirebilmeyi şart koştu. Taraflar şartları kabul edince iki âdil kişiyi bu anlaşmaya şâhit tuttular. Kılıçlarını şahitlere doğru uzatıp onlara şöyle dediler: "Kim bu anlaşmayı bozarsa onu bu kılıçla öldürün!"

Akıldan biraz payı olan kimselerin bunlara inanacaklarını sanmıyorum. Belki bunlar, akılda tasavvur edilen bir şeyin sembolüdürler. Allah

Teâlâ'nın celâl ve ululuğunu bilenlerin kalpleri ve kulakları bu tür saçmalıkları işitmez.

Bunlara yakın anlamda Ebu Hâmid ez-Zevzenî şunu nakletmiştir: Mecûsîler iddia ettiler ki İblis hâlâ zulmet içindedir ve hava, Allah Teâlâ'nın hükümrânlığı dışında kalan bir bölgedir. İblis Nur'u gördükçe türlü hilelere başvurarak Allah Teâlâ'nın hükümrânlığı altında bulunan Nur'un üstüne çullanmaktadır. Bütün kötülük ve âfetleri de bu şekilde dünyaya taşımaktadır. Allah Teâlâ bu dünyayı bir ağ şeklinde yaratmış ve İblis bu ağa takılmıştır. O, kendi krallığına dönemeyerek bu ağda asılı durmaktadır. İblis bu dünyaya hapsedilmiştir. Ancak bu hapis onu çıldırtmakta ve fırsat buldukça insanların üstüne bela ve âfet yağdırmaktadır. Allah Teâlâ'nın can verdiklerini öldürmekte, iyileştirdiğini hasta etmekte, mesut ettiğini üzmektedir. Bu durum Kıyamete kadar böyle sürecektir. Şu var ki İblis'in gücü günbegün azalmaktadır. Kıyamet koptuğunda gücü tamamen tükenmiş, iktidarı sona ermiş ve bütün ateşleri sönmüş olacaktır. Sonunda hava boşluğuna atılacaktır. Hava, ucu bucağı olmayan bir zulmettir. Bunun ardından bütün din sahipleri diriltilecek ve Allah Teâlâ onları hesaba çekecektir. Şeytana itâat edenleri cezalandırıp ona karşı durabilenleri ödüllendirecektir.

Meshiyye ise şöyle demiştir: Nur, kendi başına mutlak bir nur iken bir kısmı silinerek zulmete dönüşmüştür. Hurremdîniyye de aynı şekilde iki asla inanmıştır. Ancak bunlarda tenâsuh ve hulûl fikirlerine eğilim de vardır. Bunlara göre helal, haram diye belirlenmiş hükümler yoktur.

Her ümmette benzer topluluklar ortaya çıkmıştır. İbâhiyye, Mazdekiyye, zındıklar ve Karmatîler de bunlar gibidir. Dinin karışıp bulanıklaşması bunlardan dolayıdır; insanların fitneye düşüp çaresiz kalmaları da bunlardan dolayıdır.

3. Zerdüştiyye

Zerdüşt'ün taraftarlarına verilen isimdir. Zerdüşt b. Yûrşeb, Kral Kuştasb b. Lehrâseb döneminde zuhûr etmiştir. Babası Azerbeycan'dandı, Dağdoye adındaki annesi ise Rey şehrindendi.

Bu fırka mensupları şöyle derlerdi: Bizim peygamberlerimiz ve ilki Geyûmers olan krallarımız vardır. Yeryüzünün ilk kralı da odur. Makamı

İstahr şehrindeydi. Sonra Oşheng b. Ferâvek zuhûr etti. Hint diyarına indi. Orada davetini tebliğ etti. Ardından Tahomers çıktı. Sâbiîlerin ortaya çıkışları da bunun saltanatının başlarında olmuştu. Onun ardından kardeşi Kral Cem zuhûr etti. Onun ardından peygamberler ve krallar geldi ki Bâbil'e inen ve orada ikamet eden Minoçehr bunlardandır. Hz. Musa'nın bunun devrinde geldiğini söylerler. Silsile bu şekilde devam ederek Kral Kuştasb b. Lehrâseb'a kadar gelmiştir. Onun devrinde de Bilge Zerdüşt ortaya çıkmıştır.

İddialarına göre Allah Teâlâ suhuf-i ûlâ ve en yüce kitabında olanların zamanından sonra kendi melekûtundan rûhânî bir halk yaratmıştır. Bunun üzerinden üçbin yıl geçtikten sonra irâdesini, insan suretinde terkîp olmuş ışık saçan bir nura yöneltmiştir. Onu yetmiş yüce melek kuşatmıştı. Sonra güneşi, ayı, yıldızları ve arzı yarattı. Âdem oğulları üçbin yıl hareketsiz kaldılar. Sonra İlliyyûn'un en üstünde bulunan bir ağaçta Zerdüşt'ün ruhunu yarattı. Yetmiş tane yüce melek çevresinde halka oldular. Bu ağacı Yezhar adında Azerbaycan'da bulunan bir dağın zirvesine dikti. Sonra Zerdüşt'ün siluetini inek sütüyle karıştırdı. Zerdüşt'ün babası bu sütü içtiğinde önce nutfe, sonra annesinin rahminde bir çiğnem et oldu. Şeytan annesine giderek onu kandırdı. Ama annesi gökten bir nidâ duydu. Bu ses, onun düzelmesini gerektiriyordu. Nitekim düzeldi ve Zerdüşt'ü doğurdu. Doğduğunda hazır bulunanların anlayacakları biçimde güldü. Bazı kimseler ona tuzak kurarak henüz bebek olan Zerdüşt'ü ineklerin, atların ve kurtların yolu üzerine koydular. Hangi hayvanın önüne koysalar, o hayvan kenara çekilerek onu koruyordu. Zerdüşt otuz yaşına ulaşınca Allah Teâlâ onu halka nebî ve resûl olarak gönderdi. O da Kral Kuştasb'ı dinine davet etti. Kral onun davetine uyarak yeni dine girdi. Dininin özü şuydu: Allah'a kulluk, şeytanı inkâr, iyiliği emredip kötülükten sakındırma ve çirkin fiillerden uzak durma.

Zerdüşt şöyle demişti: Nur ile zulmet (karanlık) birbirlerine zıt iki asıldır. Yezdân ve Ehrimen de böyledir. Âlemdeki mevcûdâtın mebdei de bunlardır. Her türlü terkîb, bunların imtizâcından oluşmuştur. Suretler de muhtelif terkîblerden hâdis olmuştur. Nur ile zulmetin yaratıcısı Allah Teâlâ'dır. O birdir ve ortağı yoktur. Zıddı ve dengi de yoktur. Zervâniy-

ye'nin yaptığı gibi O'na zulmet izâfe etmek câiz değildir. Ancak hayır-şer, salâh-fesât ve temizlik ve kirlilik nur ile zulmetin karışımından oluşmuşlardır. Eğer onların imtizâcı söz konusu olmasaydı, âlemin varlığı da söz konusu olmazdı. Nur zulmete, hayır şerre gâlip gelinceye kadar aralarında mücadele ve mukavemet söz konusu olur. Bundan sonra hayır, kendi âlemine yükselir, şer ise kendi âlemine iner. Bu da kurtuluş sebebidir. Allah Teâlâ terkipte bir hikmetin varlığını bildiği için o ikisini karıştırıp mezc ettirmiş, nuru asıl kılmıştır. O'nun varlığı hakîkîdir. Zulmetin varlığı ise ikinci olup tıpkı kişiye göre gölgesi gibidir. Gölge var gibi sanılır. Aslında mevcut değildir. Allah Teâlâ nuru varetmiş, karanlık da ona tâbi olarak hâsıl olmuştur. Bunun sebebi, varlıkta tezadın bulunma zaruretidir. Buna göre zulmetin varlığı da zarûridir. Kişiyle gölgesi arasındaki ilişki, burada da geçerlidir.

Zerdüşt'ün kendi yazdığı bir kitabı vardır. Bazıları o kitabın Zerdüşt'e indirildiğini söylemişlerdir. Kitabın adı Zend Avesta'dır. O, âlemi Mîne ve Kîti olmak üzere iki kısma ayırmaktaydı. Bunlardan ilki rûhânî, ikincisi cismânî, ya da ilki ruh, ikincisi şahıs anlamındadır. O, halkı da aynı şekilde iki âleme ayırmıştır. Ona göre âlemde bulunan herşey ikiye ayrılır: Biri Bahşeş, diğeri Keneş yani takdîr ve fiil. Bunlardan her biri diğeri üzerine mukadderdir. Daha sonra mükellefiyetin kaynağı olan insanî hareketlerden bahsedip bunları üçe böler: İtikâd, söz ve amel (Meneş, Gûyeş, Keneş). Ona göre mükellefiyet bu üçüyle kemâle erer. Bunlardan herhangi birinde kusur eden kimse din ve tâat dairesinden çıkar. Hareketlerini emir ve şeriata uygun olarak yapanlar ise en büyük kazancı elde eder.

Zerdüştîler onun birçok mucizesi olduğunu söylerler. Örneğin Zerdüşt hapiste iken Kral Kuştasb'ın atının ayakları karnına batmış Zerdüşt hapisten çıkarılınca bu durumdan kurtulmuştur. Yine Dînever'de kör birine rastlamış, 'filan otları toplayın ve sularını sıkıp gözlerine sürün, o zaman gözleri açılır' demiş ve öyle yaptıklarında adamın gözleri görmeye başlamıştı.

Aslında bu, Zerdüşt'ün tıbbî bitkileri iyi bildiğini gösterir. Bunda mucizevî bir taraf yoktur.

Zerdüştlüğü benimseyen Mecûsîler arasında Sîsâniyye ve Behâferîdiy-

ye adlarıyla anılan bir topluluk vardır ki bunların başı Nisâbur'un Havâf denilen nahiyesinden Sîsân adında bir şahıstır. Ebu Müslim döneminde ortaya çıkmıştı. Ateşe tapan bir ateşgede görevlisiydi. Neden sonra bunu terketti ve Mecûsîleri ateşgedeleri terketmeye çağırdı. Ateşe tapmayı reddetti. Yeni bir kitap oluşturdu. Taraftarlarına saçlarını uzatmalarını emredip, anneleriyle, kızlarıyla ve kızkardeşleriyle evlenmeyi yasakladı. Şarap içmeyi de haram kıldı. Onlara tek diz üzerinde güneşe secde etmeyi emretti. Münzevî yerlere gidiyor, mallarını dağıtıyor, ölü hayvan yemiyorlardı. Yaşlanmadıkça hiçbir hayvanı kesmiyorlardı. Mecûsîlerin ateşgedelerine en fazla kin besleyenler olmuşlardı. O devirde Mecûsî cemaatinin dînî reisi (mûbed) olan şahıs Sîsân'ı Ebu Müslim'e şikayet etti. O da bu adamı Nisâbur'da cami kapısında astırdı. Ama taraftarları onun öldüğüne inanmayarak göğe çekildiğini, bir gün yeryüzüne inip düşmanlarından intikam alacağını iddia ettiler. Bu fırkanın mensupları Zerdüşt'ü peygamber bilir ve onun tarafından tazîm edilmiş kralları tazîm ederlerdi.

Zerdüşt'ün Zend Avesta'da haber verdiği hususlardan biri de şuydu: Ahir zamanda Eşizrîka 'Âlim Kişi' denilen biri çıkacak ve dünyayı din ve adaletle dolduracaktır. Onun zamanında Betyâre adında biri çıkacak ve onun davetini ifsâd etmeye çalışacaktır. Bunun hükümrânlığı yirmi yıl sürecektir. Daha sonra Eşizrîka onu yenecek ve adaleti canlandırıp zulme son verecektir. Değiştirilmiş yasaları eski haline döndürecek, bütün krallar ona boyun eğecektir. İşleri kolaylaşacak, dine ve hakka yardım edecektir. Onun devrinde huzur ve güven hâkim olup fitne ve huzursuzluklar sükûn bulacaktır.

Zerdüşt'ün Temel İlkelere Dair Görüşü

el-Ceyhânî, Zerdüşt'ün temel ilkelerle alakalı şu görüşünü nakletmiştir:

Zerdüşt'ün dini, Marsiyân'ın dinine davettir. Onun mabûdu Ormezd'dir. Onun risâletlerinde aracı olan melekler de şunlardır: Behmen, Erdibeheşt, Şehriyur, İsfendârmez, Hordâd ve Mordâd. Zerdüşt bu melekların hepsini görmüş ve onlardan ilim öğrenmiştir. Onunla Ormezd arasında vâsıtasız gerçekleşen görüşmeler de olmuştur.

Zerdüşt sordu: evvelce gelecekte ve şu an mevcûd olan nedir?

Ormezd cevap verdi: Ben, din ve kelâm. Din Ormezd'in ameli, kelâmı ve imanıdır. Kelâm, onun kelâmıdır. Din, kelâmdan daha üstündür. Çünkü amel, sözden daha üstündür. Melekler arasında ilk yaratılan Behmen'dir. Ona din öğretmiş ve mekân olarak nur makamına yerleştirmiş ve onu Zâtı'na kâni kılmıştır. Bu görüşe göre ilkeler üçtür.

Zerdüşt sordu: Eşya niçin sonsuz bir zamanda yaratılmamıştır? Nitekim zamanı, sonlu ve sonsuz olmak üzere iki kısma ayırdın. Eğer eşyayı sonsuz zamanda yaratmış olsaydın hiçbir şey imkânsız olmazdı.

Ormezd cevap verdi: Öyle olsaydı, İblis'in afetlerinin son bulması mümkün olmazdı.

Zerdüşt sordu: Bu âlemi hangi şeyden yarattın?

Ormezd cevap verdi: Bütün bu âlemi kendi nefsimden yarattım. İyileri başımdaki saçlardan, göğü beynimden, tırnakları ve azı dişlerini alnımdan, güneşi gözlerimden, ayı burnumdan, yıldızları dilimden, melekleri kulağımdan, arzı ayak tabanımdan yarattım. Bu dini de önce Geyûmers'e gösterdim. O bunun şuuruna vardı ve öğrenme ve çalışma olmaksızın kavradı.

Zerdüşt sordu: Bu dini Geyûmers'e ilhâmla, bana sözle öğrettin. Bunun sebebi nedir?

Ormezd cevap verdi: Bu dini öğrenmek ve başkalarına öğretmek zorundasın. Geyûmers ise kendisini kabul edecek muhataba sahip değildi. Bu yüzden sustu. Böylesi senin için daha hayırlıdır. Çünkü ben konuşuyorum, sen dinliyorsun. Sonra sen konuşacaksın, insanlar da seni dinleyecek.

Zerdüşt sordu: Bu dini, Geyûmers dışında benden önce başka birine gösterdin mi?

Ormezd cevap verdi: Evet. Bu dini Cem'e beş köşeli elli yıldız gibi gösterdim. Ama o, ısrarla inkâr etti.

Zerdüşt sordu: Onun kabul etmeyeceğini bile bile niye gösterdin?

Ormezd cevap verdi: Eğer ona göstermeseydim, bu din sana da ulaşmazdı. Bu dini Efridun, Keykavus, Keykubâd ve Kuştâsb'a da gösterdim.

Zerdüşt sordu: Bu dünyayı niçin yarattın ve niçin bu dinin revaç bulmasını istedin?

Ormezd cevap verdi: Çünkü lanetli İfrit'in yokolması âlem yaratılmaksızın ve din revâc bulmaksızın mümkün değildi. Din revac bulmasaydı, âlemin düzeni de revac bulmazdı.

Zerdüşt insanları davet ettiği dini Ormezd'den iyice öğrenip onunla amel ettiği zaman babasının evinde ibadete başladı. Bu durum İblis'i kızdırıp endişelendirdi. Çünkü o, tabiatı itibarıyla kötüydü, ölüm, korku, bela ve sıkıntıyla doluydu. Hemen kendi şeytanlarını çağırdı. Bu şeytanların isimleri şöyleydi: Beridîvânyâh, Devihemânzûş, Nomerbifenârdiyu. İblis bunlara Zerdüşt'e giderek onu öldürmelerini emretti. Zerdüşt bunu haber alarak okudu ve dua etti. Marsiyân'ın ellerine su akıttı. Gelen şeytanların hepsi de yenilmiş olarak geri döndüler. Zerdüşt ile şeytanlar arasında başka mücâdeleler de olmuş ve Zerdüşt Avesta kitabından yirmi bir ayetle onları hezimete uğratmıştır. Bundan sonra şeytanlar insanlara görünmez olmuştur.

Zerdüşt olgunluk çağı olan kırk yaşına basıp Ormezd ile yedi kez görüştükten sonra Allah'ın dininin bütün esaslarını, farz ve sünnetlerini öğrenmiş oldu. Bundan sonra ona, Kral Kuştasb'a gidip Allah'ın adını anması ve onu davet etmesi emredildi. O, bu emre uyarak kendi bölgesinde bulunan iki valiye gitti. Biri Forbimârâ, diğeri Bîvîdest adındaki bu iki valiyi Allah'ın dinine inanıp şeytanı inkâr etmeye, iyilik yapıp kötülüklerden sakınmaya çağırdı. İkisi de çağrısını kabul etmediler. Gururları onları kötülüğe sevketmişti. Bir rüzgâr gelerek bu ikisini yeryüzünden kaldırdı ve havada dikili tuttu. Halk toplanmış onları seyrediyordu. Kuşlar başlarına üşüşmüş etlerini yiyorlardı. Çok geçmeden kemikleri yere düşmeye başladı.

Kral Kuştasb'a gittiğinde Ormezd'in kendisine daha önce bildirdiği hapis ve çilelerin tamamıyla karşılaştı. En sonunda atın ayaklarının bedenime batması hâdisesi gerçekleşti. Kral, bedeninde hiçbir iz kalmadığını görünce hayret etti. Bu olayın ardından Zerdüşt'ü hapisten çıkardı ve durumunu sordu. Zerdüşt ona, şöyle dedi: "Bu olay, ilahım ve hâlıkımın bildirdiği üzere benim doğruluğumun alametidir." Ona ve çevresindekilere, eğer dua edip de atın ayaklarını çıkarırsa kendisine ve kendisini gönde-

ren Tanrı'ya inanmalarını şart koştu. Allah'ın adıyla dua etti. Atın ayakları olduğu gibi çıkmıştı. Kuştasb bu mucizeyi gördükten sonra iman etti. O dönemde Bâbil ve İran'da yaşayan bütün bilginleri çağırarak Zerdüşt ile münâzarada bulunmalarını emretti. Sonunda bütün bilginler Zerdüşt'ün üstünlüğünü itiraf ettiler.

Zerdüşt'ün, Marsiyân'ın dininden seçip getirdiği esaslara göre ilahı Ormezd ve onunla beraber bulunan bir şey ezelidir. Ona verdiği isim Esnâ esneh idi. Bu, üstte olarak herşeyi aydınlatan anlamına geliyordu. İblis ve onunla beraber ezeli olan bir şey vardı ki İblis ona da Asta astah adını vermişti. Bunun anlamı ise Altta olup her şeyi karartan demekti.

Allah Teâlâ'nın yarattığı ilk melek Behmen idi. Sonra Erdibeheşt'i, Şehriyur'u, İsfendârmez'i sonra Hordâd'ı, daha sonra Mordâd'ı yaratmıştı. Bunlardan bazılarını bazılarından yaratmıştı. Tıpkı ilkini eksiltmeden çıradan çıkarılıp alınan ikinci çıra gibi. Onlara şöyle buyurmuştu: Rabbiniz ve yaratıcınız kimdir? Onlar da 'Rabbimiz ve yaratıcımız Sensin!' diye cevap vermişlerdi. Ormezd, İblis'in içinde bulunduğu karanlıktan kalkıp hareket edeceğini öğrenmişti. Bunu meleklere haber verdi ve dünyayı onun muhtemel şerrinden korumak için hazırlığa başladı. Kırkbeş günde göğü yarattı ve ona 'Dünyada yaşayanların vicdanlarının zuhur etmesi' anlamına gelen Kâhinâzişorem ismini verdi. Onların zikrettiği başka Kâhinâz'lar da vardır. Arzı da aynı şekilde kırkbeş günde yarattı.

Ormezd'in arza gönderdiği ilk insan Geyûmers idi. O, üçbin sene boyunca nesîmi koklamıştı. Sonra onu üç adam boyunda ayağa kaldırdı. İblis zulmet içinde hareket etmeye başladıktan sonra dikildi ve nuru gördü. Esna Ormezd'i ele geçirip orayı zulmete çevirmek istedi. Göğe girdi ve otuz yıl boyunca Geyûmers'e tuzaklar kurdu. Onun nutfesi üç kısma bölünüyordu. Bir kısmı Tanrı'nın emriyle arz tarafından korunuyordu. Bir kısmı melekler tarafından korunuyordu. Üçte biri de şeytanlar tarafından kaçırılıyordu.

Ormezd İblis'in girmeyi başardığı deliklerin iyice tıkanmasını emretti. Bu sayede gökte hapsedilmiş olarak kaldı. Gücü giderek azalıyordu. Bir keresinde Ormezd'e karşı durup cennetlere tırmanmak istedi. Bunun üzerine üç bin yıllığına oradan uzaklaştırıldı. Boşuna uğraştığı ve gücünün

yetmeyeceği şeye tamah ettiği kendisine bildirildi. Bitip tükenmeyen mücadeleler sonunda İblis ve askerlerinin dokuz bin yıl boyunca ışık diyarında kalmalarına izin verildi. Bu sürenin yedi bin yıl olduğu da söylenmiştir. Bu süre zarfında dünyada yaşayan insanlar onun vereceği acı ve sıkıntılara katlanacak, yokluk, fakirlik, ölüm ve benzeri elemlere karşı sabredeceklerdi. Bundan sonra cennetteki ebedî hayata tekrar kavuşacaklardı.

İblis, kendisi ve şeytanları adına onsekiz şart öne sürdü:

1. Kendi halkının geçimi, Allah'ın yarattıklarından olacaktı. 2. Kendi halkı içinde de Allah'ın yarattıkları gibileri olacaktı. 3. Kendi halkını Allah'ın yarattıklarına musallat edebilecekti. 4. Kendi halkının cevherini, Allah'ın yarattıklarının cevheriyle karıştırabilecekti. 5. Allah'ın yarattıklarında bulunan toprağı onun da elde etmesi sağlanacaktı. 6. Allah'ın yarattıklarında bulunan nur, dilediği kadar onda da bulunacaktı. 7. Allah'ın yarattıklarına özgü olan rüzgarlardan onun da olacaktı. 8. Allah'ın yarattıklarında bulunan nem onda da olacaktı. 9. Allah'ın yarattıklarında bulunan ateş onda da olacaktı. 10. Kötüleri iyilere karıştırmak için Allah'ın yarattıklarında bulunan sevgi ve bağlar onda da bulunacaktı. 11. Kendi halkının yararı ve zararı görebilmeleri için Allah'ın yarattıklarında bulunan akıl ve basiret onda da bulunacaktı. 12. Kötülerin payını alabilmek için Allah'ın yarattıklarında bulunan adalet onda da bulunacaktı. 13. Kıyamet gününe kadar iyi veya kötü herkesin ameli gizli kalacaktı. 14. Kötülük ve şer ehli, varlık ve zenginlik bakımından herkesin üstünde olacak ve insanlara sâlih kimseler olarak görüleceklerdi. 15. Kötülerin söyledikleri yalanlar iyi kimseler nezdinde kabul görecekti. 16. Dünyada yaşayanlar arasında kötü insanlardan diledikleri bin hatta üçbin yıl yaşatabilecek, onları istediklerini yapabilecek kadar güçlü ve zengin kılabilecek, şerli kimselerin verdiklerinin salihlerin verdiğinden daha cömertçe olduğunu insanlara ilham edebilecekti. 17. Sâlih insanların yuvalarını dağıtabilecek ve üçyüz elli sene içerisinde onların hatıralarını tamamen unutturabilecekti. 18. Ölüleri diriltme, iyileri bâki kılma ve kötüleri nefyetme gücüne sahip kimselerin denetimi Kıyamete kadar onda olacaktı.

Bu şartlar üzere anlaşma yapıldı. Her ikisi de kılıçlarını adaletine güvendikleri iki kişiye teslim ettiler. Hangi taraf şartları çiğnerse bu kılıçlar-

la öldürülecekti. Bundan sonra Allah güneş, ay ve yıldızlara emrederek günler, aylar ve yılların bilinmesini sağlayacak şekilde hareket etmelerini emretti.

Zerdüşt'ün metinlerinde âlemin ilâhi bir kuvveti olduğu, âlemdeki her şeyin bu kuvvet tarafından planlandığı zikredilmektedir. Meşasebend adı verilen bu güç Sâbiîler'in dilinde 'En yakın müdebbir', filozofların dilinde 'Faal akıl' denen varlıktır ki feyz-i ilâhî ve inâyet-i rabbâniye de bundan kaynaklanır. Mâneviyye'ye göre 'temiz ruhlar', Araplara göre 'melekler', Kur'an dilinde ise er-Ruh'tur: "Melekler ve Ruh -o gecede- inerler. " (Kadr, 97/5)

Zerdüşt, bunun dışında şeyler de zikretmiştir. Minşâ ve Minşâye, cismânî âlemdeki Adem (aleyhisselâm) ile Havvâ (aleyhisselâm), rûhânî âlemdeki akıl ve nefsin karşılığıdırlar.

2. fasıl

SENEVİYYE

Bunlar Nur ile zulmetin ezelî ve kadîm olduğuna inanırlar. Mecûsîler bunlardan farklı bir inanışa sahiptir. Çünkü onlar zulmetin hâdis olduğuna inanırlar.

Senevîler zulmetin de nur gibi kadîm olduğunu, ancak cevher, tabiat, fiil, konum (hayyiz), mekân, tür, beden ve ruh bakımından farklı olduklarını söylemişlerdir.

1. Mâneviyye

Mâni b. Fâtik el-Hakîm adında bir şahsın taraftarlarından oluşan bir mezheptir. Mâni, Şâpur b. Erdeşîr devrinde ortaya çıkmış ve Behrâm b. Hücmüz b. Şâpur tarafından öldürülmüştür. Mâni'nin yaşadığı dönem İsa Peygamber'den (aleyhisselâm) sonradır. Mecusilikle Hıristiyanlık arası bir din ortaya çıkarmıştır. Kendisi İsa Peygamber'in (aleyhisselâm) nübüvvetine inanırken Musa Peygamber'in (aleyhisselâm) nübüvvetini inkâr ederdi.

Ebu İsa el-Varrâk adıyla bilinen Muhammed b. Hârun asıl itibarıyla Mecûsî idi. Bu dinin mezhepleri hakkında hayli bilgiliydi. Onun anlattıklarına göre Mâni şöyle derdi: Âlem, kadîm olan iki asıldan yaratılmıştır. Bu iki asıldan biri nur, diğeri zulmettir. Her ikisi de ezelîdir. Ona göre herşey, kadîm olan bir asıldan kaynaklanır. Hâdis olan asıllardan hiçbir şey varolamaz. Ona göre bu ikisi ezelden beri kavî, idrak edici, hisseden, işiten ve gören olarak varolmaya devam ederler. Buna rağmen nefs, sûret, fiil ve tedbîr noktasında birbirine zıddırlar. Konum (hayyiz) bakımından ise adam ve gölgesi gibidirler.

Bunların cevher ve fiilleri aşağıda beyan edildiği gibidir:

Cevher:

Nur: Güzel, faziletli, kerem sahibi, saf, duru, hoş kokulu, güzel görünümlü

Zulmet: Çirkin, eksik, bulanık, habîs, kötü kokulu, çirkin görünümlü.

Nefs

Nur: İyi, kerîm, hakîm, yararlı ve bilgili.

Zulmet: Kötü, çirkef, sefîh, zararlı ve câhil.

Fiil

Nur: Hayır, salah, yarar, düzen ve uzlaşma.

Zulmet: Kötülük, fesat, zarar, gam, değişim, karışıklık ve ihtilaf.

Konum

Nur: Üst, Kuzey'den üstte, bazılarına göre zulmetin yanında.

Zulmet: Alt, Güney'den aşağıda, bazılarına göre nurun yanında.

Tür

Nur: Beş türü vardır. Bunların dördü beden, beşincisi ruhtur. Beden türleri ateş, nur, rüzgâr ve sudur. Ruhu ise nesîmdir ve bu bedenlerde hareket eder.

Zulmet: Beş türü vardır. Dördü beden, biri ruhtur. Bedenleri yangın, zulmet, zehir ve sistir. Ruhu ise duman olup Hâme denir. Bu ruh, dört bedende hareket eder.

2. Sıfatlar

Nur: Canlı, iyi, temiz, arıdır. Bazılarına göre nur, bu âlemin misâli üzere olup kendine ait göğü ve arzı vardır. Nurun arzı, bu arzdan farklı olarak latîftir. Güneşin cismi gibi olup onun gibi ışık saçar. Kokusu, en güzel koku, renkleri gökkuşağı renkleridir.

Zulmet: Ölü, kötü, kirli ve pistir. Bazılarına göre zulmet de bu âlemin misâli üzeredir. Kendine ait bir göğü ve arzı vardır. Zulmetin arzı, bu arzdan daha sert ve koyudur. Kokusu pis ve çok iğrençtir. Renkleri ise siyahın tonlarıdır.

Nur: Bazılarına göre cisimden başka bir şey yoktur ve cisimler üç kısma ayrılır. Nurun arzı ki beş tanedir. Bundan daha latîf bir cisim daha vardır ki havadır. O da nurun nefesidir. Ondan da latîf olan bir başka cisim vardır ki nesîmdir. O da nurun ruhudur.

Zulmet: Bazılarına göre cisimden başka bir şey yoktur. Cisimler de üç türdür. Zulmetin arzı, ondan daha karanlık olan havası ve ondan da karanlık olan zehirleridir.

Nur: Nur melekler, ilahlar ve velîler doğurmaya devam eder. Ama bu bilinen anlamda olmayıp bilgeliğin bilgeden doğması, güzel sözün konuşandan sâdır olması gibidir. Bu âlemin sahibi onun ruhu olup âleminin ortak yanları hayır, hamd ve nurdur.

Zulmet: Zulmet şeytanlar, ifritler ve habîs cinler doğurmaya devam eder. Bu da bilinen anlamda olmayıp pislikten böcek üremesi gibidir. O âlemin sahibi de onun ruhudur ve ortak yanları kötülük, kınama ve zulmettir.

***

Mâneviyye nur ile zulmetin karışımı ve nurun zulmetten kurtuluşu ile bunların sebepleri noktasında ihtilafa düşmüştür. Bazılarına göre nur ve zulmet, kasıt ve tercihle değil tesâdüf ve rastlantı sonucu karışmışlardır. Çoğunluğuna göre karışmanın nedeni, zulmet bedenlerinin bir süreliğine kendi ruhlarını ihmal etmeleridir. Bu esnada çevresine bakınan ruh, nuru görmüş ve bedenleri nurla karışmaya sevketmiştir. Onlar da şerre olan yatkınlıklarından dolayı bunu hemen yapmışlardır. Nur meleği bunu

gördüğü zaman kendi emrindeki meleklerden birini beş türüyle birlikte ona göndermiştir. Bunun sonucunda nurun beş türü, zulmetin beş türüyle karışmıştır. Duman nesîme karışmıştır. Bu âlemdeki hayat ve ruh nesîmden kaynaklanmaktadır. Helâk ve âfetler ise dumandan kaynaklanmaktadır. Bu hâdise sonucunda yangın ateşe, nur zulmete, zehirler rüzgâra, sis suya karışmıştır. Dünyada varolan her çeşit yarar, hayır ve bereket nurun türlerinden, her çeşit zarar, şer ve fesat ise zulmetin türlerindendir.

Nur meleği bu karışmayı görünce meleklerinden birine emir vermiş ve bunun akabinde içinde bulunduğumuz âlem mevcut haliyle yaratılmıştır. Nur türlerinin zulmet türlerinden kurtulması bu sayede olacaktır. Güneş, ay ve diğer yıldızların varlığı da zulmet parçaları içindeki nur parçalarını saflaştırmak içindir. Güneş, sıcağın şeytanlarına karışan nuru ayrıştırırken ay, soğuğun şeytanlarına karışmış olan nuru ayrıştırır. Yeryüzünde bulunan nesîm ise yükselmeye devam etmektedir. Çünkü o, tabiatı gereği kendi âlemine dönmek için yükselecektir. Aynı şekilde nurun bütün parçaları da yükseliş içindedir. Zulmetin parçaları ise aşağı doğru çökmektedir. Bu hareket devam ettikçe ayrışma ve nurun kurtuluşu gerçekleşecek, karışma son bulacaktır. İşte bu noktada terkîbler çözülecek ve herşey kendi tabiatına geri dönecektir. Kıyamet ve yeniden doğuş da budur.

Mâni'ye göre nurun ayrışmasına ve kurtulmasına yardım eden şeyler, tesbîh, takdîs, güzel söz ve iyi işlerdir. Bunlar sayesinde nur parçaları ay feleğine doğru yükselirler. Ay, bu parçaları ay başından ortasına kadar kabul eder, gittikçe dolar ve dolunay olur. Güneş de aynı şekilde ayın sonuna kadar yükselen nur parçalarını toplayarak bunları daha üste iletir. Bu süreç, bütün nur parçalarının en yukarıda bulunan saf nura ulaşmasına kadar devam eder. Bu âlemde hiçbir nur parçası kalmayıncaya kadar böyle olacaktır. Belki güneş ve ay tarafından ayrıştırılamayan birkaç nur parçası kalacaktır. İşte bu noktada yerküreyi taşıyan melek yukarı çıkar ve göğü çeken melek onu bırakır. Kâinât altüst olur. Ardından bir ateş yakılır ve alt üste karışır. Ateş içindeki herşeyi nura dönüştürünceye kadar yanmaya devam eder. Bu yanma 1468 yıl sürecektir.

Bilge Mâni, Şaburkan kitabının Cibille-i Ûlâ kısmının Elif Babı'nda şöyle demiştir: Nur âleminin kralı kendine ait arzı kuşatır ve hiçbir şey

ondan hâli kalmaz. O, hem zâhir, hem bâtındır. Arzının düşman arzına olan uzaklığı bakımından sonu yoktur. Nur âleminin kralı arzının tam ortasındadır. Ona göre kadîm karışma sıcakla soğuğun, kurulukla yaşlığın karışmasıyken sonraki karışma hayır ile şerrin karışmasıdır.

Mâni, kendisine inanan kimselere, bütün mallarından öşür (onda bir) vermelerini, gece ve gündüz toplam dört vakit namaz kılmayı ve Hakk'a dua etmeyi emretmişti. Ayrıca yalan söyleme, adam öldürme, hırsızlık, zina, cimrilik, büyü ve putperestliği terk etmeyi de farz kılmış; kendisine yapılmasından hoşlanmadığı bir şeyi bir canlıya yapmamayı da emretmişti.

Peygamberler ve şeriatları hakkındaki inancı ise şuydu: İlim ve hikmetle gönderilen ilk peygamber Adem Peygamber'dir. Ondan sonra gönderilen Şîs'tir. Ardından Nûh (aleyhisselâm) ve İbrahim (aleyhisselâm) gönderilmiştir. Budada'nın (:Budaların) Hind diyarına, Zerdüşt'ün ise İran'a gönderildiğini söylemiştir. Allah'ın kelimesi ve ruhu olan Mesîh (aleyhisselâm) Rum ve Mağrib topraklarına gönderilmiş, ardından Pavlus da buralarda vazifelendirilmiştir. Hâtem-i Enbiya'nın Arap topraklarında çıkacağını da ifade etmiştir.

Bu inancın başlarından biri olan Ebu Sa'îd el-Mânevî, sözünü ettikleri karışmanın kendi yaşadığı döneme kadar olan süresinin 11700 sene olduğunu, geriye sadece üçyüz sene kaldığını iddia etmiştir. Bunu söylediği tarih, Hicrî 271 yılıdır.

Ona göre karışmanın süresi 12000 senedir. Kitabımızı Hicrî 521 yılında telif ettiğimize göre geriye sadece elli yıl kalmaktadır.

Karışma yakında son bulacak ve nurun kurtuluşu başlayacaktır. Sadece elli yıl kaldı!

3. Mazdekiyye

Bunlar Enûşirvân'ın babası Kubâd'ın döneminde ortaya çıkan Mazdek adında birinin taraftarlarıdır. Mazdek, Kubâd'ı kendi inancına davet etmiş, o da bu daveti kabul etmişti. Kral Enûşirvân Mazdek'in iftiralarını duyunca derhal yakalatarak öldürttü.

el-Varrâk bu konuda şunları anlatır: Mazdekîlerin iki varlık ve iki asıl

konusundaki inançları, Mânevîlerin çoğunun inançlarına benzer nitelik-tedir. Ancak Mazdek'e göre nur, tercih ve irâde ile faal olurken, zulmet tesadüf ve rastlantıyla hareket eder. Nur ilim ve his sahibi iken zulmet kör ve câhildir. Bunların karışımı irâde ve tercih üzere değil rastlantı ve tevâfuk üzere gerçekleşir. Kurtuluş ise tercih ile değil tesadüf ile olur.

Mazdek, insanları birbirlerine muhalefet ve buğz etmekten menederdi. İnsanlar arasındaki kavgalar genelde kadın ve para sebebiyle çıktığı için kadınları herkese helal, parayı ise mübah kılmıştı. Halka su, ateş ve kendiliğinden biten otlarda ortak oldukları gibi bunlarda da ortak olmalarını emretmişti. Şerden ve zulmetle karışmaktan kurtulmak için insanların kendisini öldürmesini emrettiği de söylenmiştir.

Mazdekîliğe göre asıllar ve temel unsurlar üçtür. Bunlardan biri su, diğeri toprak, üçüncüsü de ateştir. Bu üçünün karışımından hayır ve şerrin müdebbirleri hâsıl olur. Sâfi karışımdan çıkan, hayır müdebbiridir. Bulanık karışımdan çıkan ise şer müdebbiridir.

Rivâyete göre onun mabûdu en yüce âlemde kürsüsü üzerinde oturmaktadır. Bu oturuşu, en alt âlemde Kral Hüsrev'in tahtında oturmasına benzer. Huzurunda dört kuvvet vardır: Temyîz kuvveti, anlama kuvveti, hıfzetme kuvveti ve mutluluk kuvveti. Hüsrev'in huzurunda da dört şahıs vardır: En büyük din bilgini (Mûbez-i mûbezân), Horbed-i Ekber, Esbabed ve Râmşeker. Bu dördü, arkalarında duran şu yedili sayesinde dünyanın işlerini düzenlemektedir: Sâlâr, Pîşkâr, Bâlûn, Perâvun, Kâzerân, Destûr ve Gozek. Bu yedili de ayrı bir onikili rûhânînin ortasında yeralır ki şunlardır: Hânende, Dehende, İstânende, Perende, Hornende, Donde, Hîzende, Keşende, Zenende, Konende, Âbende, Şonde ve Pâyende.

Yukarıda sıraladığımız dört, yedi ve oniki gücü kendinde toplayan her insan âlem-i süflîde rabbânî olur ve kendisinden mükellefiyet kalkar. Âlem-i ulvî'nin Hüsrev'i bütün kâinâtı, toplamı İsm-i A'zam'ı oluşturan harflerle düzenler. Bu harflerden herhangi birini tasavvur eden kimseye en büyük sır açılır. Bundan mahrum kılınan kimseler ise cehalet ve unutulmuşluk içinde kör olur ve dört rûhânî kuvvetin mukâbilinde tasa içinde kalır.

***

Mazdekiyye'nin alt fırkaları şunlardır: Koziyye, Ebu Müslimiyye, Mâhâniyye ve Esbîdhâmekiyye. Koziyye fırkası Ehvaz, Fars ve Şehrezûr civarında bulunur. Diğerleri ise Semerkand, Şâş ve Eylâk bölgelerine dağılmıştır.

4. Deysâniyye

Deysân adındaki şahsın taraftarlarından oluşan fırkadır. Nur ve zulmet olmak üzere iki aslın varlığını kabul ederler. Nur; irâde ve tercih ile hayır işlerken zulmet tabiatı ve zorunluluğu gereği şer işler.

Âlemde varolan her türlü hayır, yarar, güzellik ve hoşluk nurdandır. Her türlü şer, çirkinlik, zarar ve kötülük ise zulmettendir. İddialarına göre nur; canlı, âlim, kâdir, hisseden ve idrâk eden olarak hareket ve hayatın kaynağıdır. Zulmet ise ölü, câhil, câmid ve öldürücüdür. Ne fiil, ne de temyîz gücüne sahiptir. İddialarına göre zulmetten kaynaklanan kötülük, onun tabiatı ve kaderidir. Yine iddialarına göre nur tek bir türdür. Aynı şekilde zulmet de tek bir türdür. Nurun idrâki, birleşik bir idrâktir; nitekim onun işitme, görme ve diğer duyuları tek bir şeyden ibârettir. İşitmesi görmesi, görmesi duyularıdır. Ona 'işiten' ve 'gören' denilmesi terkîplerindeki farklılıktan olup öz itibarıyla farklı duyular olmaları nedeniyle değildir. Fırka mensuplarına göre renk tat, o koku, o da hissetmedi. Onu renk olarak görmelerinin nedeni zulmetin ona bir şekilde karışmış olmasındandır. Tat olarak görmeleri ise zulmetin karışımının başka bir biçimde olmasındandır. Zulmetin rengi, tadı, kokusu ve hissetmesi hakkında da aynı şeyleri söylemişlerdir. İddialarına göre nur mutlak beyazlık, zulmet ise mutlak siyahlıktır. Onlara göre nur, zulmeti kendinden aşağı atmaya, zulmet de en üst tarafından nuru almaya devam eder.

Deysâniyye mensupları nur ile zulmetin karışması ve nurun kurtuluşu hakkında farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Bazılarına göre nur zulmete dâhil olmuş, zulmet de onu sert ve kaba bir şekilde almıştır. Nur bundan rahatsız olarak onu parçalayıp yumuşatarak kurtulmak istemiştir. Ancak, bu tür bakımından farklı olmalarından dolayı değildir. Onların durumunu bir testereye benzetmek mümkündür ki demirden yapılmasına rağmen sapı yumuşak, dişleri serttir. Burada da yumuşaklık nurda, sertlik zulmette-

dir. Halbuki ikisi de aynı türdendir. Nur, zulmetin gediklerine sızabilmek için yumuşamıştır. Bu da ancak zulmetin sert olmasıyla mümkündür. Varlığın kemâle ulaşabilmesi ancak bu ikisiyle yani sertlik ve yumuşaklıkla mümkündür.

Bazılarına göre ise zulmet, hileye başvurarak nurun alt tarafını yakalamış, nur da kendini korumak için ondan kurtulmaya çalışmıştır. Bunu yapabilmek için de ona abanarak güç almayı denemiştir. Bu durum yere düşmüş bir kimsenin oradan kurtulmak için ayağını dibe vurarak çıkmaya çalışmasına benzer ki bu durumda daha da derine düşer. Nurun zulmetten kurtulabilmesi ve kendi aleminde tek kalabilmesi için belli bir zamana ihtiyacı vardır.

Bazılarına göre ise nur, zulmetin bazı bölümlerine kendi isteğiyle girmiştir. Amacı onu düzeltip bozuk taraflarını çıkartıp atmak suretiyle bulunduğu âleme daha uygun hale getirebilmektir. Zulmet ona yapıştıktan sonra nur birtakım zulüm ve çirkinliklerde bulunmuştur ki bunlar irâdî olarak değil kendiliğinden yapılmış zarûrî fiillerdir. Nitekim kendine hâs âleminde tek başına bulunmuş olsa, mutlak iyilikten başka bir şey yapmazdı. Bunlara göre, zarûrî olarak yapılan fiille, irâdî olarak yapılan fiili birbirinden ayırmak gerekmektedir.

5. Merkiyûniyye

Merkiyûn'un taraftarlarından oluşan bir fırkadır. Bunlara göre birbirine zıt iki kadîm asıl mevcuttur. Bunlar nur ile zulmettir. Ayrıca üçüncü bir asıl daha vardır ki o, birleştirici aracıdır. Nitekim birleştirici üçüncü bir unsur olmadıkça birbirlerinin karşıtı olan iki zıddın birleşmesi mümkün değildir. Onlara göre bu üçüncü unsur, derece bakımından nurdan aşağı, zulmetten üsttedir. Âlem bu üçünün biraraya gelerek karışmasından meydana gelmiştir.

Bazılarına göre karışma sadece zulmet ile söz konusu aracı birleştirici arasında gerçekleşmiştir. Çünkü bu üçüncü asıl, zulmete daha yakındır. Ondan zevk almak, birtakım arzularını tatmin etmek için onunla karışmıştır. Bunun üzerine nur, karışık âleme mesîhî bir ruh göndermiştir ki o, Allah'ın ruhu ve oğludur. Onu gönderme nedeni, taşlanmış zulme-

tin ağına düşmüş olan üçüncü asla duyduğu merhamettir. Bu yüzden onu şeytanların iplerinden kurtarmak ister. Bu ruhun takipçileri kadınlara dokunmaz ve dünyevî zevklere yanaşmazlar. Böyle davranarak ona tâbi olanlar zulmetten kurtulurken ona karşı çıkanlar hüsrân ve helâka düçâr olacaklardır.

Onların aracı ve birleştirici konumunda bulunan üçüncü bir aslın varlığını kabul etmelerinin bir sebebi de, nuru temsil eden Allah Teâlâ'nın zulmeti temsil eden şeytanlarla karışmasının câiz olmamasıdır. Ayrıca tabiat bakımından birbirlerine taban tabana zıt olan, zât ve nefs olarak birbirlerinden farklı olan iki şey nasıl karışabilir ki? Bunların biraraya gelip karışmaları caiz olmadığı için derece bakımından nurdan aşağıda, zulmetin üstünde bulunan bir aracının bulunması şarttır. Karışma onunla gerçekleşecektir. Bu görüş Mâneviyye'nin görüşlerine uymamaktadır. Gerçi Deysân tarih bakımından Mâni'den daha önce yaşamış ve Mâni onun birçok fikrini benimsemişse de üçüncü asıl meselesinde ondan farklı düşünmüştür. Bu görüş, Zerdüşt tarafından da benimsenmemiştir. Deysân, iki zıddın varlığını kabul ederken, bu ikisi arasındaki aracıyı iki hasım arasındaki hakem gibi koymaktadır. İki zıd arasında birleştirici olan unsurun, tabiat ve cevher bakımından zıdlardan birine mensup olması caiz değildir ki bu Allah Teâlâ'dır. O'nun ise ne zıddı, ne de dengi mevcuttur.

Muhammed b. Şebîb, Deysâniyye hakkında şunu nakletmiştir: Onlara göre bu aracı his ve idrâk sahibi bir insandır. Çünkü insan ne mutlak nur, ne de mutlak zulmettir. Anlattığına göre evlilikle gerek ruh, gerek beden için yararlı olan her şeyi haram görmüşlerdi. Acı verme endişesi nedeniyle hayvan kesmekten de sakınmışlardı.

Seneviyye'den bir topluluğun şöyle dedikleri anlatılır: Nur ve zulmet yaşamaktadır. Ancak nur duyu sahibi ve âlim iken zulmet câhil ve kördür. Nur, düzgün ve doğru hareket ederken zulmetin hareketi dengesizdir. Onları bu şekilde açıklamamız şundandır: Zulmetin şeytanlarından bir topluluk nur cemaatlarından birine hücum etmişti. Nur, hiç bilmeden ve farkında olmadan zulmetten bir parçayı yuttu. Bu, köz ile hurma arasındaki farkı bilmeyen bir çocuğun hareketi gibiydi. Nur ile zulmetin karışma

sebebi işte buydu. Daha sonra en büyük nur, kurtuluş için bir plan yaparak bu âlemi inşa etti. Nurun zulmete karışmış kısımları bu âlemde ayrışacaktır. Nurun kurtuluşunun tek yolu da budur.

6. Keyneviyye, Sıyâmiyye ve Tenâsuhiyye

Keyneviyye mezhebine göre üç asıl mevcuttur. Bu üç asıl, ateş, toprak ve sudur. Mevcûdât, Seneviyye'nin söylediği iki asıldan değil, bu üç asıldan hâdis olmuştur. Onlara göre ateş, tabiatı gereği hayırlı ve nurânîdir. Su ise tabiatı gereği ateşin zıddıdır. Bu âlemde gördüğümüz her hayır ateşten, her şer de sudandır. Toprak ise bu ikisi arasında aracıdır. Bunlar ateş konusunda çok tutucudurlar. Onlara göre ateş ulvî, nurânî ve latîftir. Varoluş onsuz mümkün değildir. Hayat da onun sayesinde devam edebilir. Su ise tabiat ve fiil bakımından tamamen tersidir. Toprak bu ikisi arasında aracıdır. Âlem de bu üç aslın karışımından oluşmuştur.

Sıyâmiyye fırkası güzel rızıklardan imtina ederek kendilerini ibadete veren kimselerden oluşur. Ateşi tazîm eder, evlilikten ve et yemekten uzak dururlardı.

Tenâsuh (Ruh göçü) Ehli, ruhların bedenler arasında göç ettiğine inanırlar. Bunlara göre kişinin huzur ve sıkıntı gibi hususlarda kendisine arız olan şeyler, daha önceden işlemiş olduklarına göre belirlenir. Bu husus, başka bir bedende iken yaptıklarının karşılığıdır. İnsan, hayatı boyunca iki hâlin dışına çıkmaz. Bunlardan biri fiil, diğeri ise ceza ve karşılık halidir. İnsanda varolan hal, ya fiil işlediği, ya da daha önceden işlemiş olduğu fiilin karşılığını beklediği haldir. Tenâsuh ehline göre, cennet de, cehennem de bedenlerdedir. İlliyyûn'un en üst mertebesi, peygamberliktir. Esfel-i sâfilîn ise yılanın derecesidir. Nübüvvet ve risâletten daha ulvî bir makam, yılandan daha aşağı bir mertebe yoktur. Onlara göre en yüksek derece meleklerin, en aşağı derece ise şeytanların derecesidir.

Bütün bu görüşleriyle diğer Seneviyyeden ayrılmaktadırlar. Bunlar kurtuluş günlerine özen göstermekte ve bu günlerde nurun birtakım parçalarının kendi ulvî âlemine döndüğüne, zulmetin değersiz ve kınanmış parçalarının ise kendi âlemlerinde kaldığına inanırlar.

Mecûsîler'in Ateş Tapınakları

İlk ateş tapınağı Afridun tarafından Tûs şehrinde inşa edilmiştir. Diğeri Buhara'da kurulan Berdeson tapınağıdır. Behmen tarafından Sicistân'da mabed olarak kullanılan tapınağın adı Kereko'dur. Buhara tarafında Kubâdân isimli, Fâris ile İsfahân arasında Keyhüsrev tarafından inşa edilmiş. Koyse adında birer tapınakları daha vardır. Bir diğeri Komes'teki Cerir tapınağıdır. Kenkeder adında bir tapınak daha vardır ki Doğu Çin'de Siyâvuş tarafından inşa edilmiştir. Bir diğeri Kuştasb'ın dedesi tarafından Errecân'da inşa edilen tapınaktır. Bunlar Zerdüşt'ten önce inşa edilmiş tapınaklardır.

Zerdüşt Nişabur ve Nesâ'daki ateş tapınaklarını yenilemiştir. Kuştasba, Cem tarafından tazîm edilen bir ateşin getirilmesini emretmiş, bu ateş Harzem şehrinde bulunmuş, Becerd'e getirtilmiştir ve Âzerhorre olarak bilinir. Mecûsîler en çok bu ateşi tazîm ederler. Keyhüsrev de Efrâsyâb'la savaşmak için çıkınca bu ateşi tazîm etmiş ve önünde eğilmiştir. Enûşirvân'ın bu ateşi Kirmân'a naklettiği söylenmiştir. Ateşin bir bölümü de Nesâ şehrine taşınmıştır.

Anadolu'da İstanbul şehrinin kapılarından birinde de Şâpur b. Erdeşîr tarafından inşa edilmiş bir ateş tapınağı mevcuttur. Bu tapınak Halife el-Mehdî dönemine kadar ayakta durmuştur. Kudüs yakınlarındaki İstinyâ'da da, Kisra'nın kızı Boran adına bir ateş tapınağı mevcuttur.

Hindistan ve Çin'de de ateş tapınakları mevcuttur.

Greklere gelince onların da içinde ateş bulunmayan üç tapınakları vardı. Bunları daha önce zikretmiştik.

Mecûsîlerin ateşi tazîm etmelerinin birçok anlamı vardı. Herşeyden önce ateş, ulvî ve yüce bir cevhere sahipti. Ayrıca o, İbrahim Peygamber'i (aleyhisselâm) yakmamıştı. Diğer taraftan ateşi tazîm etmeleri halinde ahirette ateş tarafından yakılmayacaklarına inanırlardı.

Özetle söylemek gerekirse ateş, onların hem kıbleleri, hem de onlar için bir vesile ve işaretti.

İkinci Kitap

BEŞERÎ VE FELSEFÎ MEZHEPLER

1. Bâb

AKIL VE HEVÂ EHLİ



Bu bâba girenler ana başlıklarıyla Sâbiîler, filozoflar, Câhiliye Arapları, Hint din ve felsefelerinin savunucularıdır. Bunlar, daha önce de belirttiğimiz gibi semâvî dinlere mensup olanlarla taban tabana zıttırlar. Bilindiği üzere semâvî dinler, sağlıklı fıtrata, kâmil akla ve duru zihne dayanan inanç sistemleridir.

Şer'î hadleri ve temel inanç esaslarını kabul etmeyen, asla sağlıklı bir fikre ulaşamayan, akıl ve düşüncesiyle sağlam bir inancın yolunu bulamayan, bulanık zihnî yapısı nedeniyle ahiret inancına sahip olamayıp sadece dayalı (mahsûs) fizikî varlıklarla ilgilenen, bunun ötesini hiç düşünmeyen; leziz yiyecekleri ve gözalıcı görünümüyle yaşadığı dünyadan başka bir dünya olduğuna inanmayan kimselere Tabiatçılar ya da Dehrîler denir. Bunlar, akılla bilineni dahi (ma'kûl) inkâr ederler.

Diğer bir grup insan duyularla bilinenlere (mahsûsât) bağlı kalma noktasından daha yukarı çıkmış ve akılla bilinenlerin varlığını kabul etmiş olmalarına rağmen hadleri, hükümleri, şeriatı ve İslâm'ı benimsemezler. Bunlar kişi akılla bilinenleri tahsil ettiği, âlemin bir başı, bir de sonu olduğunu bildiği zaman insan türünden beklenen kemâle ulaştığını sanırlar. Onlara göre insanın saadeti, ilim ve kavrayışı miktarınca olur. Bedbahtlığı da beyinsizlik ve cehâleti miktarınca olur. Bu görüşte olanlar için akıl, bu mutluluğa ulaşmayı dayatan bir etkendir. Ancak insanın beşerî yönü,

bedbahtlığı kabullenmeye yönlendirir. Bu sınıfa girenlere de Metafizikçi *(İlahiyyûn)* Filozoflar denilmiştir. Bunlara göre şeriatlar ve bunların mübelliğlerinin öğretileri avam için yararlı hususlardır. Hadler, hükümler, helal, haram ve benzeri hükümler de vaz' ile sabit hususlardır. Şeriatları tebliğ edenler de amelî hikmet sahibi insanlardır. Bunlar, hükümlerin ve helal, haram gibi ahkâmın isbâtı vesilesiyle sûretlerin yaratıcısı katında da desteklenirler. Bütün bu hükümler kulların yararını ve dünyanın imârını hedefleyen türden hususlardır. Yaratıcı'dan vahiy yoluyla öğrenip bildirdikleri rûhanî alemde mevcut melekler, Arş, Kürsî, Levh-i Mahfûz ve Kalem gibi hususlar da onların akılla bildiği şeylerdir. Onlar bunları ifade etmek için birtakım cismânî ve hayalî suretler kullanmışlardır. Ahiret hayatı ve onun muhtevası olan cennet ve cehennemle ilgili naklettikleri şeyler, örneğin cennetteki saraylar, nehirler, kuşlar ve meyveler avam için teşvik edici, onların gönüllerini cezbedici olsun diye söylenmiştir. Aynı şekilde zincirler, kelepçeler, tasmalar, aşağılama ve ateşte yakma da onları caydırma amacını taşıyan ve gönüllerini korkutan hususlardır. Yoksa ulvî âlemde cismânî şekillerin ve sûretlerin bulunması düşünülemezdir.

Bu filozofların peygamberler hakkındaki yaklaşımları en iyimser açıklamayla budur. Bunlarla kasdettiklerimiz, ilimlerini nübüvvet kandilinden almış olanlar değildir. Bilakis ilk devirde yaşamış olan Dehrîler, Haşîşîler, Tabiatçılar ve Metafizikçilerdir. Bunlar verdikleri hükümlerle aldanmış, arzu ve bidatlerine tâbi olmuş kimselerdir.

Bunların hemen ardından hüküm bakımından onlara yakın olan başka bir topluluk gelir. Bu topluluğun mensupları aklın hududu ve hükümleriyle konuşurlar. Bu bilgiyi vahiyle desteklenen bir kaynaktan almış olmaları mümkündür. Ancak ilkiyle sınırlı kalmış böylece vahye nüfuz edememişlerdir. Bunlara İlk Sâbiîler denilir ki Gademon(: Agatha Daimon) ve Hermes, yani Şît (aleyhisselâm) ve İdris (aleyhisselâm) peygamberleri tanır, bu ikisi dışında peygamber bilmezler.

Bu bilgiler ışığında sağlıklı tasnifi şöyle yapabiliriz:

1. Ne duyu, ne de akılla bilinenlerin varlığını kabul etmeyenler ki bunlar Sofestailer'dir. (Sofistler)

2. Sadece duyu ile bilinenleri kabul edip akılla bilinenleri dışlayanlar ki bunlar Dehrîler yani Tabiatçılar'dır.

3. Hem duyu, hem de akılla bilinenleri kabul etmelerine karşın ilâhî kaynaklı hadleri ve hükümleri tanımayanlar ki bunlar Dehrî Filozoflar'dır.

4. Duyu ve akılla bilinenlere ilaveten ilâhî had ve hükümleri de kabul etmelerine karşın şeriatı ve İslâm'ı tanımayanlar ki bunlar Sâbiîler'dir.

5. Yukarıdaki bilgi kaynaklarının tamamına ek olarak şeriatı da kabul etmelerine karşın Son Peygamber'in (sallallâhu aleyhi ve sellem) şeriatını inkâr edenlerdir ki bunlar Mecûsîler, Yahudîler ve Hıristiyanlar'dır.

6. Üsttekilerin tamamına ek olarak Son Peygamber'in (sallallâhu aleyhi ve sellem) şeriatını da kabul edenlerdir ki bunlar da Müslümanlar'dır.

Birinci ciltte şeriat ve dinleri kabul edenleri anlatmıştık. Bu ciltte ise sırf akıl ve hevasına dayanarak hareket edenleri ele alacağız.

1. fasıl

SABİİLER

Geçen bölümde Sâbiîliğin Hanîfliğin karşıtı olduğunu belirtmiştik. "Saba'er-raculu" fiili, sözlükte "adam meyletti, saptı" anlamında kullanılır. Sâbiîler Hak Teâlâ'nın yasalarından meylettikleri ve peygamberlerin nurlu yolundan saptıkları için bu isimle anılmışlardır.

Aşık olup arzularının ardına düşen kimse için de "Saba'e er-raculu" ifadesi kullanılır.

"Sabvet" halinin, onurlu insanların halinden sapma ve gevşeyerek çözülme olduğu da söylenmiştir.

Sâbiîler, rûhânîlere katı bir şekilde bağlılık gösterirler. Hanîfler ise beşerî peygamberlere bağlılık gösterirler.

Sâbiîler için iktisâb esas iken Hanîfler için fıtrat esastır.

Sâbiîler diğer insanları iktisâba çağırırken, Hanîfler fıtrata tâbi olmaya çağırırlar.

2. fasıl
RÛHÂNİYÂT EHLİ

Rûhânî kelimesi ötreli okunduğunda 'rûh' kökünden, Ravhânî olarak fethalı okunduğunda ise 'ravh' kökünden gelir. 'Rûh' ve 'Ravh' kelimeleri, anlam bakımından yakındırlar. Rûh bir öz, 'Ravh' ise onun hallerinden biri gibidir.

A. Rûhâniyât Ehlinin Mezhebi

Bu mezhebin taraftarlarına göre bu âlemin bir yaratıcısı, yapıcısı ve yöneticisi vardır. Bu varlık, sonradan olma özelliğine sahip varlıkların sıfatlarından münezzehtir. O'nun celâline ulaşmamızın mümkün olmadığını bilmek herkes üzerine vâciptir. O'na yaklaşmanın tek yolu aracılardır. Bu aracılar, öz (cevher), fiil ve hâl bakımından arınmış, ulvî ve pâk kimseler olan rûhânîlerdir.

i. Öz (Cevher) olarak

Rûhânîler cismânî maddelerden arınmış, bedenî güçlerden uzak, mekânî hareketlerden ve zamanî değişimlerden münezzeh kimselerdir. Tabiatlarına tahâret ve paklık yerleştirilmiş, takdîs ve tesbîh üzere yoğrulmuşlardır. "Kendilerine emrettiğinde Allah'a isyân etmez ve emrolunduklarını yaparlar." (Tahrîm, 66/9) İnsanları bu rûhânîlere yönlendiren ilk insanlar, muallim-i evvel olarak tanıdıkları Gademon ve Hermes'tir. Onlar bu rûhânîlere yaklaşır ve onlara dayanırlar. Bu inanışta olanlara göre rûhânîler onların rableri, ilahları, vesîleleri ve Allah katındaki şefaatçileridir. Allah ise rablerin Rabbi, ilahların İlahı, bütün varlık aleminin sahibi ve mâlikidir.

Rûhâniyât ehline göre nefsleri tabiî arzuların kirinden arındırmak, ahlâkı şehvânî ve gazabî kuvvetlerle ilişkili şeylerden uzaklaştırmak gerekir. Rûhânîlere yakınlaşmanın ve onlarla ilişki kurabilmenin yolu budur. Böylelikle istek ve arzular onlara arzedilir, haller kendilerine bildirilir. Rûhânîler de onların hal ve isteklerini kendilerini ve onları yaratan, kendilerini ve onları rızıklandıran Allah'a arzederek onlar için şefaatkâr olurlar.

Rûhâniyetçilerin şart gördükleri arınma ve ahlakî ıslâh ancak iktisâb ve riyâzet yoluyla olur. Bu yolda şehvetlerin süflî baskılarından kurtulmak için rûhânîlerden istimdâtta bulunulur. İstimdât ise, dualarla yalvarma ve yakarma, namaz kılma, zekât verme, oruç tutma, kurbanlar kesme, tütsüler yakma ve okumalarla olur. Böylelikle nefsler için vasıtasız bir hazırlık ve istimdât gerçekleşir. Böylece onlara göre bu şekildeki insanlarla vahiy iddiasında bulunanlar aynı mertebede yer alırlar.

Rûhâniyât ehli şöyle derler: Peygamberler bizimle aynı türden olup suret olarak da bizimle aynıdırlar. Maddî bakımdan da bizimle aynı özelliklere sahiptirler. Bizler gibi yer, içerler. Onlar da bizim gibi beşerdir. Böyle iken nasıl olur da onlara itâat edebiliriz? Onlara tâbi olmamızı gerektiren meziyetleri nedir? Onların bu iddiaları Kur'an'da şöyle bildirilmektedir: "Kendiniz gibi bir beşere itaat ederseniz, o zaman ziyan edenlerden olursunuz." (Müminûn, 23/34)

ii. Fiil olarak

Rûhâniyât ehline göre bu rûhânîler, yaratma, icâd, işleri halden hale çevirme ve yaratılmışları basitlikten kemâle yöneltme gibi fiillerde aracı olan sebeplerdir. Onlar bu güçlerini Hazret-i Kudsiyye'den(: Kudsiyyet mertebesi) alır ve feyizlerini kendilerinden altta olan (süflî) mevcûdâta akıtırlar.

Rûhânîler farklı görevlere sahiptirler. Kimisi feleklerinde akıp giden yedi gezegen üzerinde tedbîr sahibidir. Bunlar o gezegenlerin heykelleridir: Her rûhânînin bir heykeli (: heyeti) her heykelin de bir feleği vardır. Rûhânînin bu heykele göre konumu, ruhun bedene göre konumu gibidir. O, bu heykelin sahibi, müdebbiri ve yönetenidir. Rûhâniyât ehli heykelleri rabler, hatta babalar olarak, unsurları ise analar olarak isimlendirirlerdi. Rûhânîler bu heykelleri belli şekillerde hareketlendirerek onların bu hareketlerinden tabiat ve unsurlarda etkileşimlerin (infiâlât) oluşmasını sağlarlar. Bu etkileşimler ise, mürekkep varlıklardaki terkîp ve karışımların oluşmasını temin eder. Bunu ise cismânî kuvvetler izler. Cismânî kuvvetlerin üzerinde ise rûhânî nefslerin terkibi söz konusu olur. Bitki türleri ve

hayvan türleri bunlardandır. Daha alt basamakta olan tesîrler ise, küllî bir rûhânî kaynaklı küllî tesirler olduğu gibi, cüz'î bir rûhânîden sâdır olan cüz'î tesirler de olabilir. Yağmur cinsi için bir melek, her damlayla beraber de başka birer melek görevlidir.

Havadaki meteorolojik değişimleri düzenleyen rûhânîler de vardır. Arzdan yükseldikten sonra yağmur ve kar olarak yağanları, soğuğu ve rüzgarları bunlar düzenlerler.

Gökten inen yıldırım ve kayan yıldızlar da onlar tarafından yönlendirilir.

Havada oluşan sis, gökkuşağı, bulut, şimşek ve gökgürültüsü de onlar tarafından idare edilir.

Arzda oluşan zelzele, su ve buhar da onların gözetiminde oluşur.

Bunlar dışında bütün varlıklarda câri olan aracı güçler ve kâinatta varolan hidâyetin müdebbirleri de vardır. Hidâyet kâbiliyeti olan hiçbir varlık onlardan hâlî değildir.

iii. Hâl olarak

Rûhâniyâtın Rablerin Rabbi katında revh, reyhân, nimet, lezzet, rahat, neşe ve mutluluk gibi hâlleri vardır. Bu nasıl gizli kalabilir ki?

Bunlar dışında yeme, içme, tesbih, takdîs, tehlîl, yüceltme ve hamdetme gibi halleri de vardır. Onlar Allah Teâlâ'nın zikri ve tâati ile âşinâdırlar. Kimi rükûda, kimi kıyâmda, kimi secdede, kimi de ka'de halindedir. Bulunduğu hâli değiştirdiklerinde neşe ve lezzetlerinde artış olmaz. Kimisi huşû içinde gözünü kaldırmazken kimi de hiç ara vermeden sürekli bakar. Kimi hiç hareketsiz dururken, kimi hiç durmaksızın hareket eder. Kimi kabz âleminde kerûbî (yakınlaştırılmış), kimi bast aleminde rûhânîdir: "Emrettiğinde Allah'a isyan etmez, emrolunduklarını yaparlar." (Tahrîm/6)

B. Sâbiîlerle Hanîfler Arasındaki Münâzaralar

Sâbiîlerle Hanîfler arasında beşerî nübüvvet ile saf rûhânîlerin mukâyesesi bâbında birçok münâzara ve diyalog yaşanmıştır.

Bu münâzaraları soru-cevap şeklinde zikretmek istiyoruz. Bunda sayısız fayda olduğuna inanıyoruz.

Sâbiîler şöyle dediler:

Rûhânîler yoktan yaratılmış olup ne madde, ne de heyûladan yaratılmış değillerdir. Hepsi de tek bir cevherdendir. Cevherleri, hiçbir karanlığın bulunmadığı mutlak nûrlardır. Bu cevherler o kadar parlaktır ki duyular onları idrâk edemez, göz onları göremez. Letâfetinden dolayı akıl onlar hakkında şaşkınlığa kapılır. Hayal gücü bile onlara ulaşamaz.

İnsan türü dört unsurdan mürekkep olup madde ve sûretten oluşmuştur. Oluşumunda bulunan unsurlar, tabiatları gereği çatışıktır. Bunlardan ikisi benzer, ikisi ise zıttır. Tezattan ihtilâf ve kargaşa doğar. Benzerlikten ise fesât ve karışıklık doğar. İnsan, yoktan yaratılmadığı için yoktan yaratılmışlar gibi değildir.

Madde ve heyûla şer ve fesâdın kaynaklarıdır. Onlardan ve sûretten mürekkep olan bir varlık, nasıl mutlak sûret gibi olabilir? Karanlık nûra eşit olabilir mi? Benzerliğe muhtaç ve ihtilâfa düşmeye mahkûm olan bir varlık, onlardan müstağnî olanların seviyesine nasıl yükselebilir?

Hanîfler şöyle cevap verdiler:

Ey Sâbiîler, duyular algılayamazken ve onları gösteren bir delil de bulunmazken iddia ettiğiniz bu rûhânîlerin varlığını nasıl öğrendiniz?

Buna şöyle cevap vereceklerdir: Biz onların varlığını Gademon ve Hermes'ten yani Şît (aleyhisselâm) ve İdrîs'ten (aleyhisselâm) öğrendik.

O zaman şöyle deriz: Bu sözünüzle kendi görüşünüzle çelişiyorsunuz. Bir rûhânînin, beşerî bir peygamberden üstün olduğunu iddia etmenizin amacı, beşerî bir aracının varlığını reddetmeye yöneliktir. Halbuki yukarıdaki sözünüzle reddettiğiniz şeyi isbât, isbât ettiğiniz şeyi reddetmiş oluyorsunuz.

Sonra, yoktan yaratılanın mevcuttan yaratılandan daha üstün olduğundan nasıl emin olabiliyorsunuz? Bunun tam aksi geçerlidir. Çünkü rûhânî tek bir boyuta sahipken beşer iki boyuta sahiptir:

1. Nefs ve ruh boyutu.

2. Duyu ve beden boyutu.

Beşer, ruh boyutu bakımından Allah Teâlâ'nın emriyle(emr), beden bakımından ise O'nun yaratmasıyla (halk) yaratılmıştır. İnsanda iki eser

söz konusu olup biri emrî, diğeri halkî, yani kavlî ve fiilîdir. İnsan bir boyutuyla rûhânîye denk iken bir boyutuyla da ondan üstündür. Yaratılış boyutu, diğer boyutunu eksiltmediği gibi tam aksine arınma ve kemâli için vesiledir.

Siz sâbiîlerin hatası şu iki noktadan kaynaklanmaktadır:

İlki: Sizler mücerred rûhânî ile mücerred cismânî arasında tercih yaptınız ve rûhânînin üstün olduğuna hükmettiniz. Bu hükmünüz doğrudur. Ama mücerred rûhânî ile rûhânî ve cismânî özelliklerini toplayan varlık arasında yapılan bir mukayesede hiçbir akıl sahibi mücerred rûhânînin üstünlüğüne hükmetmez. Çünkü bu iki özelliği taşıyan varlık, bir boyutunda ona denk, bir başka boyutta ise onu geçmiştir. Varsayın ki insan madde ve onun ayrılmaz yönleriyle kirlenmemiş, tezat ve benzeşmenin hükümleri ona tesir etmemiş, aksine maddeyi istediği ve razı olduğu şeylerde kendisine karşı çıkmayacak biçimde kullanmış olsun. Bütün bu hükümler terkîbin husule geldiği ve birlik ve basitliğin geçersiz kaldığı gaye istikametinde yardımcıları olsun. Bizce bu, madde ve onun ayrılmaz gerekleriyle kirlenmiş, ilintileri engellere dönüşmüş nefslerin kurtuluşudur.

Hoş bir giysi güzel bir insanı nasıl lekeler? Güzel bir lafız, sağlıklı bir anlamı nasıl çirkin kılar? Şiirde ne güzel söylenmiştir:

Kişinin ırzı kirlenmediği takdirde,
Giydiği her elbise ona yakışır.
Haksızlık halinde nefsine yüklenmedikçe,
Güzellikle anılmasının yolu da yoktur.

Bunlarınki mücerred lafz ile mücerred anlam arasında tercih yapan adamın durumuna benzer. Manayı tercih edene şöyle denir: Aksine mücerred anlam ile ibâre ve anlam arasında tercih yapın ki sorun çıkmasın. Çünkü hoş bir ifadedeki latîf anlam, mücerred anlamdan daha değerlidir.

İkincisi: Sizin bakışınız nübüvvetin sadece kemâl ve tamamlığınadır. Oysa bu bakış, onun başkalarını kemâle erdirici olan kemâlini görmüyor. Bu durumda mutlak anlamda iki kemâl arasında tercih yapmış oluyorsunuz. Sonuçta da denkliğe hükmedip rûhânînin üstünlüğünü iddia ediyorsunuz. Biz ise şunu söylüyoruz: Şu iki kemâl hakkındaki görüşünüz

nedir? Biri sadece kemâl sahibi, diğeri hem kemâl sahibi, hem de kemâle erdiricidir. Söyleyin bu ikisinden hangisi daha üstündür?

Sâbiîler şöyle dediler:

İnsan türü şehvet ve öfke güçlerinden uzak kalamaz. Bu ikisi ise hayvanlığa ve vahşîliğe teşvik eder. Her iki güç de insan benliğini doğasına çekmeye çalışır. Şehvet gücünden hırs ve ileriye dönük ihtiraslar doğarken öfke gücünden kibir ve haset ile benzeri kınanmış davranışlar doğar. Bu güçlerden ve onların gerekleri ve tesirlerinden arınmış melek türü varlıklar bu tür sıfatlara sahip olan insan türüyle nasıl karşılaştırılabilir? Rûhânîler her türlü hayvanî dürtüden uzaktır. Onların tabiatları, beşerî özelliklerin tamamından arınmıştır. Öfke onları gösteriş sevdalısı kılmadığı gibi şehvet de mal düşkünü olmalarına yol açmaz. Onların tabiatları sevgi ve uzlaşı üzerine yoğrulmuş, cevherleri kaynaşma ve birlik üzerine şekillendirilmiştir.

Hanîfler şöyle cevap verdiler:

Bu da önceki gibi açık bir mugalatadır. Beşeriyet tarafında iki nefs vardır. Bunlardan biri olan hayvanî nefsin şehvet ve gazap olmak üzere iki gücü vardır. İkinci nefs olan insanî nefsin de ilmî ve amelî olmak üzere iki gücü vardır. Bu iki güç sayesinde onun için toplama (cem') ve engelleme (men') söz konusu olur. Yine bu iki güç sayesinde o işleri taksim edip halleri bölümlere ayırabilir. Sonra da bu hal ve kısımları aklın önüne getirir. Akıl, keskin bir göz gibi çalışarak hak inancı bâtıldan, doğru sözü yalandan ve hayırlı işi kötü işlerden ayırabilir. Amelî gücü sayesinde gazap gücünün ayrılmaz unsurları olan sertlik, cesaret ve hamiyeti seçip zillet, korkaklık ve âdiliği terkedebilir. Yine bu gücü sayesinde şehvet gücünün ayrılmaz unsurları arasından kaynaşma, sevimlilik ve üstünlüğü seçip azgınlık, cimrilik ve açgözlülüğü terkeder. Bu sayede düşmanları ve hasımları karşısında en yürekli ve en atak insan olurken dostları için de en merhametli ve en mütevazı kimse olur. Bu kemâle ulaşan bir insan, her iki gücü de hayır yönünde kullanır. Daha sonra bu mertebeden yükselir ve insanları arındırarak şehvet ve öfkenin zincirlerinden azât eder, onları kemâlin zirvesine yükseltir.

Bilindiği üzere her şerefli, yüce ve arı nefsin hâli budur. Böyle bir nefs, tabiatları aksine başka bir gücün tahrik etmediği bir nefs gibi olmaz.

Şehvetlerini tatmin etmekten âciz ve iktidarsız olan birinin hükmü, buna gücü yeterken nefsine hâkim olup kendini tutan kimsenin hükmüyle bir olmaz. İlk kişi, âciz ve mecburdur. İkincisi ise, seçme hakkı ve gücü olmasına karşın güzel bir seçim yapmakta ve doğru tasarrufta bulunmaktadır. Kemal ve şeref bu iki gücün yokluğunda değildir. Gerçek kemâl, söz konusu kuvvetlerin kullanımındadır.

Peygamberin nefsi, fıtrat ve konum bakımından rûhânîlerin nefsleri gibidir. Ortaklık bu noktada vârittir. Peygamberin üstünlüğü ve önde oluşu bu güçleri kullanabilecekken kullanmaması bakımındandır. Kullanması da hayır ve düzen amacıyladır. Gerçek kemâl de budur.

Sâbiîler şöyle dediler:

Rûhânîler, maddeden mücerred sûretlerdir. Tasarruf ve tedbîr bakımından onlara taalluk eden maddî varlıklar söz konusu ise de bu karışma ve geçişme yoluyla değildir. Rûhânîlerin şahsiyetleri daha önce de belirttiğimiz üzere nûrânî veya heykeller şeklindedir. Onların maddeden mücerred sûretler oldukları varsayıldıkları zaman bilkuvve değil bilfiil varolmaları gerekir. Nâkıs değil kâmildirler. Aracı olanın diğerlerini kemâle erdirebilmesi için kâmil olması gerekir. Beşerî sûretler ise, madde içindeki sûretlerdir. Bunlar için nefsler takdir edilmiş olsa da bu nefsler ya mizâcî ya da mizâc dışıdır. Madde içinde varolan sûret oldukları varsayıldığında bilfiil değil bilkuvve mevcût olurlar. Dolayısıyla kâmil değil nâkıstırlar. Kuvveden fiile çıkarılanın bilfiil emr olması gerekir. Bilkuvve var olan şey kuvveden fiile kendiliğinden çıkmaz. Bilakis başkasına ihtiyaç duyar. Bu durumda rûhânîler kendilerine ihtiyaç duyulanlar olmaktadır. Cismânîleri fiil haline onlar çıkarırlar. Kendisine ihtiyaç duyulan, ihtiyaç duyana denk olabilir mi?

Hanîfler şöyle cevap verdiler:

Rûhânîlerin bilfiil varolduklarına dair söyledikleriniz mutlak anlamda kabul edilebilir değildir. Çünkü rûhânîler arasında bilkuvve varolanlar olduğu gibi, içinde bilkuvve varlık bulunanlar da vardır. Bu durumdaki rûhânîler, kendilerini kuvveden fiile çıkarmaları için bilfiil varolanlara ihtiyaç duyarlar. Size göre nefs, akıldan geleni kabul edebilir. Aklın ise her

şey için istidadı ve feyzi söz konusudur. Bunlardan biri bilkuvve, diğeri bilfiildir. Bu da ulvî mevcûdâttaki sıralamanın zarûretinden dolayıdır. Sıralamanın sübût bulmadığı şeylerde aklın hiçbir kuralı işlemez. Sıralama sübût bulduğunda bir taraftan kemâl, diğer taraftan da eksilme söz konusu olur. Buna göre her rûhânî bütün açılardan kâmil olmadığı gibi her cismânî de bütün açılardan nâkıs yani eksik değildir. Cismânîler arasında da varlığı bilfiil kâmil olanlar bulunur. Diğer nefsler de ona muhtaçtır. Bu da süflî mevcûdâttaki sıralamanın zarûreti yüzündendir. Bu sıralamanın bulunmaması halinde hiçbir aklî kural sâbit olamaz. Sıralama sâbit olduğunda ise bir tarafta kemâl, diğer tarafta eksilme söz konusu olur. Buna göre her cismânî de bütün açılardan nâkıs değildir.

Rûhânî âlemin, bu cismânî âlem karşısında bulunduğuna dair söylediklerimizi tasdik ettiğinizde, bu âlemde bulunan nesnelerin o âlemin eserleri olduğunu da tasdik etmeniz gerekir. O âlemde bulunan sûretler, tıpkı bu âlemdekiler gibidir. Bu iki âlem, insan ile onun gölgesi gibi birbirlerini karşılarlar. O âlemde bilfiil varolan bir varlığın kâmil ve tam olduğunu ve diğer mevcûdâtın varoluş ve kemâle erme bakımından ondan sudûr ettiklerini isbât ettiğinizde bu âlemde de bilfiil varolan kâmil ve tam bir varlığın bulunduğunu ikrâr etmeniz gerekir ki diğer varlıklar öğrenme ve kemâle erme bakımından ondan sâdır olabilsinler.

İnsanlara ve beşer sûretindeki peygamberlere bağlı kalmamız, sizin birtakım rablere yani semavî rûhânîlere bağlılığınızdan farklı değildir. İnsanoğlu yaratılışı gereği kendisini çekip çevirecek efendilere (erbâb), onlar da hepsinin sahibi olan alemlerin Rabbine ihtiyaç duyar.

İşin ilginç yanı Sâbiîlere göre rûhânîlerin çoğunluğu edilgen ve emirleri kabul eder yapıdadır. Fâil-i kâmil ise birdir. Sâbiîler işte bundan hareketle meleklerin dişi olduklarını savunmuşlardır. Bu husus Kur'ân-ı Kerîm'de haber verilerek şöyle buyrulmuştur: "Onlar, Rahmân'ın kulu olan melekleri dişi yaptılar." (Zuhruf, 43/19)

Mutlak Fâil-i Kâmil bir olunca, O'nun dışındakilerin tamamı edilgen ve kendisini bilkuvveden bilfiile çıkaracak bir varlığa muhtaçtır. Bize göre süflî mevcûdât yani beşerî nefslerin tamamı ilim ve amelle kemâle ulaşma kâbiliyetine sahiptir. Aynı zamanda içlerinde bilkuvve varolanları bilfiile dönüşte-

recek bir varlığa da muhtaçtırlar. Onları bilkuvveden bilfiile çıkaracak olan ise peygamber ve resûllerdir. Bir şeyi kuvveden fiile çıkaracak olanın bizzat kendisinin bilkuvve muhtaç olması caiz değildir. Bilfiil tahakkuk etmeyenin varlığından sözedilemez. Böyle bir varlığın başkalarını kuvveden fiile çıkarması da düşünülemez. Yumurtayı kuvveden fiile, yani kuş biçimine getiren yumurta değildir. Aksine yumurtayı çıkaran kuştur.

Bu cevap bir açıdan ilk cevaba benzemektedir. Başka bir açıdan bakıldığında ise farklı bir yararı da ihtiva etmektedir ki o da şudur: Hanîflere göre akılla bilinen bir şeyin (ma'kûl) ma'kûl olabilmesi için duyu ortamında bir misali olması gerekir. Aksi halde vehmî ve muhayyel olur. Duyu ile bilinen bir şeyin (mahsûs), duyularla algılanabilmesi için de ma'kûller arasında bir misalinin bulunması gerekir. Aksi takdirde aslen yok olan bir serap hükmünde olur. Bu kâidenin geçerli olduğunu düşünelim. Rûhânî bir âlemin varlığını, o âlemde kendi türünden kemâl sahibi bir müdebbirin bulunduğunu, varlığının bilfiil olduğunu ve diğer varlıkları hakettikleri ölçüde üzerlerine akıttığı sûretlerle kuvveden fiile çıkardığını teslim eden birinin cismânî bir âlemin varlığını da isbât etmesi zarûrîdir. Aynı şekilde orada da kendi türünden kemâl sahibi bir müdebbir olduğunu, onun bilfiil varolduğunu ve diğer mevcûdâtı hakettikleri ölçüde üzerlerine akıttığı sûretlerle kuvveden fiile çıkardığını teslim etmesi gerekir. İlk âlemdeki müdebbir Sâbiîlere göre Rûh-i Evvel olarak isimlendirilirken ikinci âlemdeki müdebbir de Haniflere göre Resûl olarak adlandırılır. Resûl ile bu Ruh arasında bir ilişki ve aklî bir karşılaşma söz konusudur. Buna göre Rûh-i Evvel kaynak, Resûl ise açığa çıkaran olur. Resûl ile diğer insanlar arasında da bir ilişki ve duyusal (hissî) bir karşılaşma söz konusudur. Buna göre Resûl taşıyıcı, beşer de alıcı olur.

Sâbiîler şöyle dediler:

Cismânîler madde ve suretten oluşmuştur. Madde ise, yokluk tabiatına sahiptir. Şer ve fesât, bayağılık ve cehaletin sebeplerini araştırdığımızda madde ve yokluktan başka bir şey bulamayız. Çünkü şerrin kaynakları bu ikisidir.

Rûhânîler ise madde ve suretten mürekkep değildir. Onlar sadece sûretten ibarettir. Sûret ise, vücûdî bir tabiata sahiptir. Hayır ve salâhın,

hikmet ve ilmin sebeplerini araştırdığımızda, sûretten başka bir şey göremeyiz. O, hayrın kaynağıdır. Buna dayanarak da şunu söyleyebiliriz ki kendisinde hayrın aslı bulunan, yahut bizzat hayrın aslından ibaret olan şey şerrin aslıyla hiç mukayese edilebilir mi?

Hanîfler şöyle cevap verdiler:

Maddenin şerrin kaynağı olduğuna ilişkin söylediklerinizi teslim etmemiz mümkün değildir. Çünkü bazılarına göre maddeler arasında bütün sûretlerin sebebi olan bir madde vardır ki o ilk heyûlâ (heyûla-i ûlâ) ve ilk unsurdur (unsur-i evvel). Kadîm filozoflardan bir çoğu, bu maddenin varlığının aklın varlığından önce olduğunu söylerler. Söylediklerinizi doğru kabul etsek bile madde ve sûretten mürekkep olan, size göre vücûp ve cevâzdan mürekkep olan gibidir. Cevâz halinin yokluk (ademî) tabiatı vardır. Yaratan Allah Teâlâ'nın varlığı dışında her varlığın mevcûdiyeti kendiliğinden (bizâtihi) caiz, başkasıyla (biğayrihi) vâciptir. Şerrin onun ayrılmaz sıfatı olması gerekir.

Söz konusu ilkenizin doğruluğunu varsaysak bile bize göre beşerî nefslerin özellikle nebevî nefslerin sûretleri maddelerin varlığından önce de mevcuttur. Bunlar ilk mebde'ler, yani mebâdi-i ûlâdır. Hikmet ehlinden birçoğu, birtakım ölümsüz insanların varlığını kabul etmişlerdir. Bunlar, Arş'ın çevresindeki gölgeler gibi akıldan önce de varolan mücerred sûretlerdir. Onlar hakkında şöyle buyrulmaktadır: "Rablerinin hamdiyle tesbîh ederler." (Zümer/75) Hayrın kökü ve varlığın başlangıcı onlardır. Ancak beşerî sûretlere madde kisvesi giydirildiği zaman tabiata sarıldılar. Madde onlar için bir ağ oldu. Vâhib-i Evvel olan Allah Teâlâ onlara kendi âlemlerinden bir insanı gönderdi. Yeryüzündeki beşerî sûretleri söz konusu ağdan kurtarması için onu da maddî bir kisveye bürüdü. Onun görevi, tabiata sarılıp ağa takılıp kalmak değildi. O, tabiatın kirlerine bulaşmayacak ve çirkin izlerine sürülmeyecekti. Hind bilgeleri, gerdanlı güvercinleri ve tuzağa düşmüş güvercinleri sembol göstererek buna işaret etmişlerdir.

Siz Sâbiîler, madde ve onun gereklerini ileri sürerek bize ithamda bulunuyorsunuz. Bu konuda sözün doğrusunu ortaya koymadıkça da bu ithamlarınızdan kurtulmamız muhtemel görünmüyor!

Deriz ki: Beşerî nefsler, özellikle de nebevî nefsler maddeden arınmış

nefsler olmaları itibarıyla sizin sözünü ettiğiniz rûhânî nefslerle ortaktırlar. Bu ortaklık nev' yani türde olabilir ki böyle olduğu takdirde temyiz, arâz ve arazî hususlardaki ayrışmada kendini gösterir. Ortaklık, cinste de olabilir ki bu durumda da (mâhiyetleri birbirinden ayıran)fasl zâtî unsurlarda kendini gösterir. Beşerî nefslerin, rûhânî nefslerden fazlalığı, beden ya da maddeye bitişmiş olmalarıdır. Beden onların şânını eksiltmez. Bilakis bedenin birtakım levâzımıyla kemâl bulurlar. Bu da genellikle yaşadıkları âlemdeki bazı bedenî hususlardan istifâde etmeleri şeklinde olur. Bu hususlar, yaşadıkları âlemde zuhur eden birtakım cüz'î ilimler ve ahlâkî amellerdir. Rûhânîler ise, bedenden hâli oldukları için bu meziyetlerden mahrumdurlar. Sonuç itibarıyla beden sahibi olmak, şer değil hayır, fesât değil salâh, kargaşa değil düzen sebebi olabilmektedir. Bu durumda ileri sürdüğünüz hükümler bizi bağlamamaktadır.

Sâbiîler şöyle dediler:

Rûhânîler, nûrânî, ulvî ve latîf varlıklardır. Cismânîler ise karanlık, süflî ve yoğundurlar. İki türün eşit olması mümkün müdür? Şeref ve fazilette ölçü, eşyanın özleri ve sıfatları, konum ve yerleriyle belirlenir. Rûhânîlerin alemi, nûr ve letâfetin doruğundaki yüksekliktir. Cismânîlerin alemi ise karanlık ve yoğunluğun dibindeki alçaklıktır. Bunlar iki zıt alemdir. Mükemmellik elbette yükseklik için geçerli olup alçaklık için geçerli değildir. Sıfatlar da zıttır. Bu bakımdan da fazilet ve üstünlük karanlıkta değil nûrdadır.

Hanîfler şöyle cevap verdiler:

Rûhânîlerin tamamının nûrânî oldukları görüşünde size katılmıyoruz. Fazilet ve üstünlüğün yüksekliğe mahsus olması görüşünde de farklı düşünüyoruz. Şerefin, eşyanın özüne göre belirlenmesine de karşıyız.

Bu konulara kendi kanaatimiz ışığında açıklama getirmek istiyoruz. Bunda birçok yarar bulunduğuna inanıyoruz.

İlk olarak rûhânîlerin hepsini aynı derecede görmeyişimizi açıklayalım. Bütün rûhânîlerin aynı düzeyde olduğunu söylediğiniz zaman, tezat ve sıralanma kanununu gözetmemiş olursunuz. İster rûhânî, ister

cismânî olsun bütün varlıkların tezat ve sıralanma kanununa bağlı olduğunu söyleyen sizler, bu meselede söz konusu kânunu nasıl gözardı edebilirsiniz? Nitekim rûhânîyi, cismânî olmayan diye açıklayan biri şeytanları, iblisleri ve benzerlerini de rûhânîlere dâhil etmiş olur. Cinlerin varlığını kabul edenler de, onları cismânî değil rûhânî olarak değerlendirmişlerdir. Cinler arasında müslim olanlar olduğu gibi zulmedenler de mevcuttur. Rûhânînin rûh olarak yaratılmış olduğunu söyleyen kimse şunu da kabul eder ki ruhlar arasında iyileri olduğu gibi kötüleri de vardır. Habis ruhlar güzel ruhların zıddıdır. Bu durumda iki cins arasındaki çelişki ve tezadı itiraf etmek gerekir ki bu, bütün rûhânîlerin nûrânî tabiata sahip olduğunu söyleyen görüşünüzle çelişir.

Biz hanîflere göre ruh, Allah Teâlâ'nın emriyle meydana gelen ve O'nun emri gereği bâkî kalan bir varlıktır. Her kim O'nun emirlerine daha itâatkâr ve elçilerinin getirdiklerine karşı daha tasdik edici ise onun rûhânîlik yönü daha ağır basar. Bunun aksine emirlerine karşı âsi davranır, şeriatlarına karşı yalanlayıcı olur ise şeytanlık yönü ağır basar.

Rûhânîlerle ilgili kuralımız budur. Bundan hareket edildiğinde rûhânîlik bakımından Peygamberlerden daha mükemmel ve daha ileri kimsenin olmadığı açıktır.

Yüksekliğin şeref ve itibâr sebebi olduğuna dair sözlerinize gelince, eğer bununla kasdettiğiniz yer ve taraf bakımından yükseklik ise bunda hiçbir şeref ve itibâr söz konusu değildir. Yer ve konum bakımından yüksekte olan niceleri vardır ki, ilim, kişilik ve tabiat bakımından çok aşağıdır. Yer ve konum bakımından aşağıda olan niceleri de vardır ki, fazilet, kişilik ve tabiat bakımından çok yükseklerdedir.

Şeref ve değer ölçüsünün eşyanın özü, sıfatları, konum ve merkezleriyle belirlendiğine dair sözlerinize gelince, bu da doğru değildir. Bize göre bu, lanetli şeytanın izlediği yolun tâ kendisidir. O da bir kendi özüne, bir de Adem Peygamber'in (aleyhisselâm) özüne baktıktan sonra kendi özünü üstün görmüştü. Ona göre kendisi, ateşten yaratıldığı için ulvî ve nûrânî idi. Adem (aleyhisselâm) ise karanlık ve süflî bir öz olan balçıktan yaratılmıştı.

Bize göre şeref ve itibarın ölçüsü Allah'ın emri ve bu emrin kabulüyle belirlenir. O'nun emirlerini daha çabuk kabul edip hükümlerine daha çok itâat eden ve O'nun çizdiği kadere herkesten daha razı olan kimse en şerefli ve üstün olandır. Bunun aksi durumda olan da en değersiz, bayağı ve habis olandır. Ruhu bahşeden de Allah Teâlâ'nın emridir: "De ki: Ruh, Rabbimin emrindendir." (İsrâ, 17/85) İnsanoğlu gerçek hayatı ruh ile yaşar. Hayat sayesinde garîzî (: üreme ve yaşama için tasarlanan) aklı kullanmaya hazırlanır. Akıl sayesinde de faziletlere yönelip rezilliklerden uzak durur. Bundan hareketle şunu söyleyebiliriz ki Allah Teâlâ'nın emrini kabul etmeyenin ne ruhu, ne hayatı, ne aklı, ne fazileti, ne de şerefi olabilir.

Sâbiîler şöyle dediler:

Rûhânîler, cismânîlerden ilim ve amel kuvvetleriyle üstün kılınmıştır.

İlme gelince, rûhânîlerin bizce gayb olan birçok hususa muttali oldukları ve gelecekte başımıza gelecek hâdiseleri bildikleri ortadadır. Çünkü onlar küllî ilimlere sahiptir. Cismânîlerin ilimleri ise cüz'îdir. Rûhânîlerin ilimleri fiilî iken cismânîlerin ilimleri infi'âlîdir. Rûhânîlerin ilimleri fıtrî yani yaratılıştan iken cismânîlerin ilimleri kesbî yani sonradan kazanma sonucudur. Bütün bunlar bağlamında ilim bakımından rûhânîlerin cismânîler üzerinde bir üstünlükleri söz konusudur.

Amele gelince şu inkâr edilemez ki rûhânîler sürekli ibâdet ve tâat içerisindedirler. "Gece gündüz hiç usanmadan Allah Teâlâ'yı tesbih ederler." İbadet ve kullukta ne bir üşengeçlik, ne de bıkkınlık gösterirler. Onlar bu bakımdan da cismânîlerden üstündürler. Çünkü ibadet ve kulluk noktasında onlar böyle değildirler.

Hanîfler bunu iki şekilde cevapladılar:

İlki, tarafların eşitlenmesi ve peygamberler tarafında bir ziyadenin isbâtı şeklindedir.

İkincisi üstünlük ve şerefin ilim ve amel dışında şeylerle belirlendiğinin açıklaması şeklindedir.

İlk cevapta Hanîfler şöyle demişlerdir: Peygamberlerin ilimleri hem küllî, hem cüz'î, hem fiilî, hem infi'âlî, hem kesbî, hem de fıtrîdir. Akılları

gayb âlemini şehâdet âleminden ayrı olarak gözlemler. Bu sayede küllî ilimleri bir defada ve fıtrî olarak hâsıl olur. Bilâhare şehâdet âlemini mülâhaza ettiklerinde ise duyular vasıtasıyla cüz'î ilimleri kazanırlar. Bu belli bir sıralama ve aşamalar içinde gerçekleşir. İnsan için geçerli olan ve ma'kûlât olarak bilinen nazarî ilimler olduğu gibi, duyular vasıtasıyla bilinen ilimler de vardır. Ma'kûlât aleminin peygamberler açısından durumu, duyularla bilinenler dünyasının diğer insanlar açısından durumu gibidir. Bizim nazarî olarak bilebildiklerimiz onlar için fıtrî iken bizler onların nazarî olarak bilip öğrendiklerine asla ulaşamayız. Duyularla bildiklerimiz, onlar açısından tamamen kazanılmış iken bizler sadece duyu organlarından kazanılanlarla sınırlıyız. Peygamberlerin mizaçları nefsânî mizaçlar iken, nefsleri aklî nefslerdir. Akılları ise hem fıtrî, hem emrîdir. Bazı anlarda bir perde oluşsa da bu sadece onlarla ortak olduğumuz yönlerden dolayıdır. Bunun gayesi de söz konusu akılların arınması, zihin ve nefslerin arıtılması içindir. Yoksa onların dereceleri tasavvur edilenin çok daha ötesindedir.

İkinci cevapta ise şöyle demişlerdir: İşin tuhaf yanı, peygamberlerin bu ilimlerle övünmeyerek teslimiyeti basirete, aczi kudrete, Allah'ın yardımını bağımsızlığa, fıtratı kesbe ve "Ne bana, ne de sizlere ne yapılacağını bilemem" (Ahkâf, 46/9) ifadesini, "Bu mal bana ilmim sayesinde verildi" (Kasas, 28/78) ifadesine tercih etmeleridir. Ve bilirler ki meleklerin ve rûhânîlerin tamamı, nazar ve idrâk kuvvetlerinin son noktasıyla ilim sahibi iseler de, Bârî Teâlâ'nın ilminin kuşattığını kuşatmaktan acizdirler. Onların her birinin nazar, fikir ve akıl, tasarlama ve öngörü bakımından sınırları vardır. Nazarlarının ulaştığı yere kadar bakar, daha ötesini teslim ve kabul ile yetinirler. Onların kemâl hâli, bilmediklerini teslim, kendileri için kapalı kalan hususları tasdik etmelerinde yatar. "Biz seni hamdinle tesbîh ve takdîs ederiz." (Bakara, 2/30) Onların kemâli şöyle demelerindedir: "Sübhan sana! Senin bize öğrettiğinden başka bir ilmimiz yok." (Bakara, 2/32) İşte asıl kemâl de budur.

Ey Sâbiî topluluğu! Gerçek kemâl ve şerefin teslimiyet ve tevekkülde değil de ilim ve amelde olduğunu nereden çıkardınız?!

Bütün ilimlerin ulaşmak istedikleri üst nokta bu olduğuna göre melekler ve rûhânîlerin vardıkları son nokta, sülûk sahibi peygamber ve resullerin başlangıç noktası olmaktadır. Allah Teâlâ buyurdu ki: "De ki: Allah dışında göklerde ve yerde bulunan hiç kimse gaybı bilmez." (Neml/65) Rûhânîlerin bulundukları âlem, onlar için şehâdet, bizler içinse gayb âlemidir. Beşerin yaşadığı âlem de bizler için şehâdet, onlar için gayb âlemidir. "Sırrı ve en gizli olanı bilen" (Tâhâ, 20/6) yalnız Allah Teâlâ'dır.

Hanîfler son olarak şunu söylemişlerdir: Bir şey bilmediğini itiraf eden ilmin tamamını ihâta etmiş olandır. Şükrü edâ etmekten âciz olduğunu söyleyen de şükrü hakkıyla edâ etmiş olandır.

Sâbiîler şöyle dediler:

Rûhânîlerin cisimler üzerinde tasarruf etme ve gök cisimlerini çevirip döndürme güçleri vardır. Bu güçleri, zaaf ve gevşemeye maruz kalan türden mizâcî bir kuvvet değildir. Onların güçleri, cismânî özelliklere benzemektedir. Örneğin taze bir bitki filizinin taşı parçaladığını görürsünüz. Bu, semâvî kökenli nebâtî kuvvetten başka bir şey değildir. Eğer sahip oldukları güçler, mizâcî niteliklere sahip olsaydı, ulaştıkları noktaya varmaları mümkün olmazdı. Cisimleri çekip çevirme ve üzerlerinde tasarrufta bulunma konumunda olan rûhânîler, ne ağırdan yüksünür, ne de hafifi basite alırlar. Rüzgâr onların hareket vermesiyle eser, bulutlar onların tasarruflarıyla gelip gider, aynı şekilde onlar sebebiyle dağlarda depremler vukû bulur. Bütün hepsi birtakım cüz'î sebeplere dayanıyor olsa da nihayetinde onlardan kaynaklanır. Bu tür bir kuvvet, cismânîlerde mevcut değildir.

Hanîfler şöyle cevap verdiler:

Kuvvetlerin tür ve kısımlarını bizden öğrenmeniz yerinde olur.

Kuvvetler, madenî, nebâtî, hayvânî, insanî, melekî, rûhânî ve nebevî rabbânî olmak üzere değişik türlere ayrılır. İnsanoğlu bu kuvvetlerin tamamını kendinde toplayan yegâne varlıktır. Nebevî insânî kuvvet ise, birtakım rabbânî güçler ve ilâhî hususiyetler sebebiyle diğerlerinden daha üstündür.

Her şeyden önce insan türünün terkibine; söz konusu kuvvetlerin onda nasıl sıralandığına bakmak gerekir. Bunu yaptıktan sonra beşerî-

nebevî varlığın terkibini ve kuvvetlerin ondaki terkibini zikredeceğiz. Daha sonra rûhânî ile cismânî olanları ayırmak mümkün olur. Bu noktada tercih de size bırakılacaktır.

İnsan dört unsurdan oluşmuştur: Toprak, su, hava ve ateş. Bu dört unsurun da kendilerine özgü tabiatları vardır. Kuruluk, rutubet, sıcaklık ve soğukluk. İnsan içinde üç nefs mürekkeptir: a. Doğup büyüyen, gelişen ve benzeri nefslerin doğumuna vesile olan nebâtî nefs. b. Hisseden ve irâdesiyle hareket edebilen hayvânî nefs. c. Temyiz, düşünme ve düşündüğünü ifade etme kâbiliyetine sahip olan insanî nefs.

İlk nefsin varlığı, dört unsur ve onların tabiatlarından kaynaklanmaktadır. Bu nefsin varlığı ve hayatiyeti de onlara bağlıdır. İkinci nefsin varlığı ise feleklerden ve onların hareketlerinden kaynaklanmaktadır. Varlığı ve güç kaynağı da yine onlardır. Üçüncü nefsin varlığı ise mutlak akıl ve rûhâniyettir. Varlığını ve hayatiyetini onlara borçludur.

Nebâtî nefs, tabiatı gereği besin talep ederken hayvanî nefs hissî olarak beslenmek ister. İnsânî nefs ise gıdayı aklı ve tercihine dayanarak ister. Her nefsin belli bir yeri vardır. Nebâtî nefsin mekânı karaciğerdir. Gelişme ve serpilme orada başlar. Bu nedenledir ki oraya çok ince damarlar yerleştirilmiştir. Gıda, bu damarlar vasıtasıyla bedenin diğer bölümlerine ulaştırılır. Hayvânî nefsin mekânı kalptir. Duyu ve hareketlerin düzenlenmesi oradan başlar. Beyne giden damarlar buradan açılmıştır. Oradan yükselen sıcaklık, beynin soğukluğunu dengeler ve aşağı doğru iner. İnsânî nefsin mekânı tasarruf bakımından beyindir. Fikir ve fikri ifade etme eylemi orada doğar. Bu yüzden beyne bu âlemle temas eden duyuların kapıları açıldığı gibi öteki âleme yönelen havassın kapıları da açılır. Bunlar dışında vazgeçilmez olan üç yardımcı organ daha vardır: Karaciğeri besleyen mide, hava temin ederek kalbe destek olan akciğer, beyne ısıyı ulaştıran damarlar.

Şu halde insanın terkibi, en üstün terkiptir. Onda cismânî ve rûhânî âlemin bütün eserleri mevcuttur. İnsandaki güçlerin oluşumu da en mükemmel düzeydedir. Bu yapısıyla insan, iki kâinâtın ve iki âlemin etkilerini cemetmiş bir varlıktır. Âlemde yayılmış olarak bulunan herşey, insanda toplu olarak mevcuttur. Ondaki bu bütünlük özellikleri âlemde asla

mevcut değildir. Çünkü toplanma ve terkîb öyle bir özelliktir ki ayrılma ve çözülme halinde bulunmaz. Bu onda sarhoşluk ve mayalanma, balla sirke hali ile kıyas edilebilir. Her mizaçta da hüküm böyledir.

İşte bu anlattıklarımız; bedenin ve bedendeki kuvvetlerin nasıl terkip edildiğinin izahıdır.

Nefsin bedenle temasına ve her iki âlemdeki özel kuvvetlerin ondaki tertibine gelince, şunu bilin ki insânî nefs, hareket ettiren, idrâk eden ve mizâcı muhâfaza eden güçlerin kaynağı olan cevherdir. Bedeni, tabîî eğiliminin yönlendirmesiyle değil irâdesiyle hareket ettirir. Onun kısımlarında ve bilâhare bütününde tasarrufta bulunur. Mizâcını çözülmekten koruyup onda varolan duyuları ortaya çıkarır ki bunlar beş duyudur. Görme gücü sayesinde renkleri ve şekilleri idrâk eder. İşitme gücüyle sesleri ve kelimeleri, tatma gücüyle yediklerini tanımlar, dokunma gücüyle de dokunulan şeyleri idrâk eder. Bunlar dışında çeşitli organlarından kaynaklanan güçleri de vardır. Organlarından kaynaklanan bir şey hissettiğinde veya hayal ettiğinde, yahut vehmettiğinde, arzuladığında ya da öfkelendiğinde onunla söz konusu organı arasında bir ilişki oluştuğunu anlar ve gerekeni yapma gücünü kazanır. İnsanın idrâk etme ve hareket ettirme gücü vardır.

İdrâk, idrâk edilen şeyin hakikatine ait misalin idrâk sahibinde irtisâm etmesidir. İdrâk, idrâk edilen şeyden ayrı değildir. Misâle gelince, bir şeyin sûretinin olduğu gibi gerçeğinin misâli de olabilir. Bir şeyin sûretinin misâli, duyularla algılanabilir olmasıdır. Bu tür misâl onun görme gücünde irtisâm eder. Kimi zaman onu mâhiyetine yabancı perdeler örter. Bunlar izâle edildiğinde mâhiyetinin özüne etki etmez. Örneğin nerede, nasıl, hangi vaziyette ve kaç tane olduğu böyle sıfatlardır. Onun yerine başkasını vehmetse bile idrâk ettiği şeyin mâhiyeti üzerinde etkili olmaz. Duyu ona, madde sebebiyle ârız olan etkenlere boğulmuş halde ulaşır. Onu, bu etkenlerden soyutlamaz. Ona ulaşması da ancak maddesi ile duyusu arasında kurulan bir ilişkiye dayanarak olabilir.

Bâtınî hayâle gelince, onu soyutlayamadığı söz konusu etkenlerle birlikte hayal eder. Ama duyuların taalluk ettiği sun'î ilişkilerden soyutlar. Onu taşıyıcısının yokluğunda bir sûret olarak canlandırır. Onda söz konusu etkenlerin kendileri değil misâlleri gündeme gelir. Daha sonra aklî fikir

onu söz konusu etkenlerden soyutlar. Mâhiyetini ve hakîkatini akla sunar. Bunun üzerine hakikatinin misâli akılda irtisam eder. Öyle ki duyularla algılanan bir şeyi akılla bilinir hale getirmiş gibi olur. Zâtı itibarıyla maddî varlıkların bulaştırdıklarından arınmış, yabancı ârızlardan münezzeh olan şey ise zâtıyla makul olandır. Bu bağlamda onu aklî olarak kavrayabileceği bir eylemde bulunması gerekmez. Çünkü onun akılda tecessüm eden bir misâli ve tecrîd olabileceği bir mâhiyeti yoktur. Bilgi ve fikirle ulaşması da söz konusu değildir. Onu ancak kesin bir delil gösterebilir ve bize rehberlik edebilir.

İnsan aklı çoğu zaman faal akıl âlemini mülahaza eder ve orada birtakım mücerred, makul sûretler görür. Bu görüş, maddî bağlardan ve yabancı ârızlardan arınmıştır. Bu meyanda hayal, onları temessül eder. Onu duyu âlemine uygun hayâli suretler biçiminde temsil eder. Daha sonra bu misâl, hiss-i müşterekine iner. Sonuçta onu bizzat gözle görmüş gibi olur. Sanki akıl, akılla bilinen bir şeyi duyuyla algılanan bir şey haline getirmiş gibi olur. Bunun olabilmesi, ancak duyuların meşguliyetlerini tamamen terketmesine ve algı vasıtalarının uykuda herkes için, uyanıkken sadece seçilmiş iyiler (ebrâr) için sükûnete ermesine bağlıdır.

Ne şaşılacak bir terkîb! Böyle bir şeyin başka örneği var mı acaba?!

İnsanın cevherine dair âlet ve his kaynağı olarak zikrettiğimiz bedenî kuvvetlere gelince:

Birinci kuvvet: Fantasya olarak bilinen ve duyuların bileşimin noktasını ifade eden hiss-i müşterektir. His yoluyla bilinenlerin çerçevesi de budur. Bu gücün aleti, duyu sinirlerinin başlarına, özellikle de beynin ön bölümüne dökülmüş olan ruhtur.

İkinci kuvvet: Hayal ve tasavvur gücüdür ki aleti, beynin ön iç kısmına, özellikle de son kısma dökülen ruhtur.

Üçüncü kuvvet: Vehimdir. Birçok hayvanda varolan bu güce örnek olarak koyunun kurt için bir mânâ idrâk etmesi ve ondan kaçmasını gösterebiliriz. Koyun, aynı gücü kullanarak kendi türünü idrâk eder ve onlarla yakınlaşarak beraber dolaşır. Bu gücün aleti, beynin tamamı olmakla birlikte ağırlıkla orta boşluktur.

Dördüncü kuvvet: Müfekkiredir. Bu güç, hiss-i müşterek sayesinde elde edilen sûretleri terkîb ve tafsil etme yeteneğini ihtiva eder. Vehim aracılığıyla idrâk edilen vehmî mânâları da değerlendirir. Bunları bazen toplar, bazen ayırır, bazen aklı gözlemleyip ona müdâhil olurken bazen de duyuları gözlemleyip onlardan yararlanır. Etki alanı beynin orta kısmının başlangıcıdır. Vehme benzer bir kuvvet olarak vehimle akıl arasında bir orta güçtür.

Beşinci kuvvet: Hafıza kuvvetidir ki duyu, vehim ve hayal güçleri sayesinde elde edilen bilgileri depolama görevinde bulunur. Yalnız sırf aklî nitelik taşıyan hususlar bu kapsama girmez. Çünkü sırf makul olanlar, bir cisimde veya bir cisim kuvvetinde irtisâm etmez. Hafıza kuvvetinin aleti, beynin iç arka kısmının başlangıcına dökülü olan ruhtur.

Altıncı kuvvet: Zâkire (hatırlama) gücüdür ki, insanın bilgi deposuna akıl, hayal veya vehim vasıtasıyla gelen şeyleri ortaya çıkarmaya yarar. Aleti ise, beynin iç arka kısmının sonuna dökülmüş olan ruhtur.

Maddiyâtın bulaştırdıklarından arınmış mutlak makûl, cismânî bir kuvvette ve bedenle ilgili bir alette tezâhür etmez. Dolayısıyla mutlak makûlun bunların taksimine bağlı olarak bölünmesi ve bunlara göre belli birer konum ve misâlin tahakkuk etmesi söz konusu değildir. Bu nedenledir ki hafıza kuvveti bunlar için depo olmamıştır. Söz konusu sureti onlara akıtarak onlar için depolayan Masdar-ı Evvel'dir. İnsan nefsi Vâhib-i Suver'e (: Suret Veren) herhangi bir münasebet biçimiyle uygun düşen aklî kuvvetiyle her ne zaman onu hatırlayacak olsa, ondan kendisine muhafaza edilmiş olan suretler akıp gelir. Sanki unuttuğu bir şeyi hatırlamış, yitirdiğini bulmuş gibi olur.

Saf nefsin istekleri tabiî bir surette akıl mertebesinin ötesinde kalmış şeyleri hatırlama noktasında Canib-i Kuds'e yönelip onları elde etmeye çalışır. Kur'ân-ı Kerim bunu şöyle haber vermiştir: "Unuttuğunda Rabbini an ve de ki: Umulur ki Rabbim beni doğruya; bundan daha yakın bir -yola- iletir." (Kehf, 18/24) Öyle ki hikmet ehlinden birçoğu ilimlerin sadece zikretme ve anma olduğu fikrine meyletmiştir. Çünkü nefsler, ilk başlangıçta zikir (anma, hatırlama) âlemindeydiler. Sonra nisyân yani unutma âlemine inmişlerdir. Nefsler unuttukları şeyleri hatırlamalarını,

başlangıçta yaşananları tekrar yaşamalarını sağlayacak hatırlatıcılara ihtiyaç duymuşlardır. “Hatırlat! Çünkü hatırlatmak müminlere yarar.” (Zâriyât, 51/54), “Onlara Allah’ın günlerini hatırlat!” (İbrahim, 14/5).

İnsan nefsinin cismânî değil aklî kuvvetleri, bedenî değil rûhânî ve nefsânî kuvvetleri vardır. Tabii ki bedenî ihtiyaçlarını düzenli biçimde karşılamasını sağlayacak kuvveti de vardır. İşte bu kuvvet, amelî akıl diye anılmıştır. İnsan, bu kuvvet sayesinde yapması ve yapmaması gerekenleri bilir. Nefsin kuvvetleri arasında cevherini fiilî akıl olarak kemâle erdirme ihtiyacını karşılayan kuvvetleri de vardır. Onun kuvveden fiile çıkması da hiç kuşkusuz kendi zâtı dışında bir kuvvet tarafından sağlanmaktadır. Bunun için nefsin belli bir istidat kuvvetinin olması gerekir ki buna heyulanî akıl denir. Bu kuvvet sayesinde istidattan kemâle çıkmayı başarır. Onun fiil sahasına ilk çıkışı, suretleri ihsan eden tarafından bahşedilen başka bir kuvvetin husûle gelmesiyle gerçekleşir. Bu safhada ilk makûlleri hatırlar ve bunların yardımıyla ikinci makûlleri kazanma hazırlığını tamamlar. Bu ya fikir, ya da hads yoluyla olur. Ağır ağır ilerleyerek kendisi için takdir edilen makûlleri idrâk eder. Her nefsin belli bir sınırı vardır ve bunu istese de aşamaz. Aynı şekilde her aklın da aşamayacağı bir sınırı vardır. Kendisi için belirlenmiş sınır, o akıl için kemâl noktasıdır. Bu, onun kuvvetiyle belirlenmiş bir sınırdır. Görüldüğü gibi bu noktada nefsler ile akıllar arasında bir zıtlık görünmemektedir.

Akılların ölçüleri ve nefslerin mertebeleri, ancak bütün mevcudâta muttali kılınmış olan resûl ve peygamberler tarafından bilinir. Çünkü onlar, rûhânî, cismânî, makûl, mahsûs, küllî, cüz’î, ulvî ya da süflî olsun mevcudâtın tamamından haberdar edilmişlerdir. Dolayısıyla onlar, akıl ve nefisler için konulmuş ölçü ve miktarları da en iyi bilenlerdir.

İnsanî kuvvetler olarak zikrettiğimiz her husus, onlar için hâsıl olmuş; onlarda terkib edilmiştir. Bu kuvvetler, aldanma ve yanlışa düşmekten korunarak kudsî cihete yönelmiş ve kendilerinde beliren Hak nuruyla daimî bir aydınlanmaya; sahip olmuşlardır. Öyle ki nefsânî ve cismânî kuvvetlerinden her biri, kendisine tevdi edileni korumakla ve öngörülen görevi bihakkın tamamlamakla mükellef kılınmış rûhânî bir melek mesâbesine ermiştir. Hatta onlar, rûhânî ve cismânî âlemlerin bütün eserlerinin

toplamı olmuşlardır. Bunlara ilâve edilecek iki üstünlük daha vardır ki biri terkîp ve tertîbden kaynaklanan yarardır. Şeker ile sirke örneğinde bunu açıklamıştık. Diğeri de vahiy, ilhâm, münâcaat ve ikrâm olarak üstlerine doğan kudsî nurlardır.

Rûhânî için böyle ulvî bir derece, böyle övülmüş bir makam ve kemâl söz konusu olabilir mi?

Bunu bırakınız rûhânîlerin tamamı için, insan türüne mahsus kılınan böyle bir terkîb söz konusu olmuş mudur?

Rûhânîlere ait sayılan, semavî ve arzî cisimleri hareket ettirme ve yönlendirme kuvveti böyle bir şerefi asla onlara kazandırmaz. Bir varlık için sâbit olduğu gibi zıddı için de sâbit olan bir şey şeref sebebi olamaz. Bilindiği üzere cinlerin ve şeytanların da mevcudâtın birçoğu tarafından yapılamayacak şeyleri yapabilme güçleri vardır. Esas şeref, bir kuvveti kendisi için yaratıldığı, tahsis edildiği ve emredildiği istikâmette kullanabilmektir.

Sâbiîler şöyle dediler:

Rûhânîlerin emirden kaynaklanan muhayyerlikleri olup tamamı hayra yöneliktir. Bunlar, âlemin nizamı ve varlığın devamıyla sınırlıdır. Onların seçimlerine hiçbir şer ve fesat şaibesi karışmaz. Halbuki insanların seçimleri hayır ile şer arasında gidip gelmektedir. Allah Teâlâ'nın bazı insanlara yönelik rahmeti olmasaydı, hemen hepsi şer ve fesat tarafına kayarlardı. Çünkü tabiatlarında bulunan şehvet ve gazap onları şer ve fesada yönlendirmektedir. Rûhânîler ise yalnız Allah rızasını kazanmaya ve emrine uymaya yönelmişlerdir. Böyle bir seçim, elbette maksad ve meramın hâsıl olmasını sağlayacaktır. Aksi içinse aynı durum geçerli değildir. Dolayısıyla murad ve seçimin aksi durumlarda sağlıklı olması düşünülemez.

Hanîfler bunu iki şekilde cevapladılar:

İlk cevap insan türü adına, ikinci cevap da peygamberler adına verilmiştir.

İlkiyle ilgili olarak deriz ki: Rûhânîlerin seçimlerinin iki taraftan biriyle sınırlı olması, bununla kısıtlı olmasından, konum olarak mecbur olmasından dolayıdır. Cebr hali için herhangi bir şeref söz konusu olamaz.

İnsanlığın seçimi ise hayır ve şer kutupları arasındadır. İnsan, bir yandan Allah Teâlâ'nın ayetlerini görmekte, bir yandan da şeytanın vesveselerine muhatap olmaktadır. Bazen Hakk'ın davetine uyarak emrini yerine getirmekte, bazen de şehvetin tahrikiyle hevasına tâbi olmaktadır. Bir insan gönüllü ve tabiî olarak Allah Teâlâ'nın birliğini ikrâr ettiği, hiçbir cebir ve zorlama olmaksızın O'nun emrine itaat ettiği, hayır ile şer arasında serbest olan tercihi gönüllü olarak Allah Teâlâ'nın emri altına verdiği zaman onun bu seçimi fıtrî ve cebrî olan bir tercihten daha faziletli ve daha şerefli olacaktır. Zorlama altında yapılan fiil fâili için kazanç (kesb) olmayacağı gibi cebren yapılan da aynı sıfata sahiptir. Fıtrî olarak şehvet duyma özelliği olmayan bir varlık, şehvet uyandıracak şeylere zaten meyletmez. Böyle bir varlık bu davranışından dolayı nasıl övülebilir? Övgüye lâyık olan, şehvet duyguları varolduğu halde nefsine hevaya uymayı yasaklayandır. Sonuç itibarıyla insanların tercih ve seçimleri rûhânîlerin seçimlerinden daha üstün bir özelliğe sahiptir.

İkinci olarak deriz ki: Peygamberlerin seçimleri, diğer insanlarınkinden farklı olarak tamamen hayra yöneliktir. Bu seçim âlemin nizâm ve devamının dayanağı olan salâh ile sınırlıdır. Emirden sâdır olan tercihleri, yine emre yönelmiştir. Onların tercih ve seçimleri asla fesada kaymaz. Peygamberlerin derecesi, hayal edilemeyecek kadar yüksektir. Çünkü yüksekte olan, aşağıda olan için aşağıda olması bakımından bir şey murad etmez. Bilakis tercih ettiği her şeyi, küllî bir nizam için; cüz'îden üstün bir emir için seçer. Bu, esas maksat olarak değil de, asla tâbi olarak cüz'îde nizamın oluşmasını sağlar. Tercih ve iradenin bu türü, Allah Teâlâ'nın kâinat üzerindeki irade ve dilemesiyle ilgili sünnetine benzer. Çünkü O'nun dilemesi, bütün varlığın düzeniyle ilişkili olup belli bir illetle ma'lûl değildir. Her şeyin bir illeti vardır, ancak O'nun hakkında, 'Bunu şu sebeple istedi, bunu şu yüzden yaptı' denilemez. O'nun yaratması için illet ve nedene ihtiyaç yoktur. O ancak bildiği vechile murad eder. Bu da belli gerekçelere bağlı değildir. Bu şunu açıklamaktadır ki O'nun irâdesi, herhangi bir illete taalluk etmeyecek kadar yücedir. Aksi takdirde o şeyin, O'nu belli bir şeyi murad etmeye sevketmesi söz konusu olurdu. İlletlerin ve ma'lûllerin yaratıcısı hiçbir şeye sevkedilemez. O'nun tercihi hiçbir şeyle gerekçelen-

miş değildir. Peygamberin iradesi de O'nun iradesinin vekilidir. Nitekim peygamberin emri de Allah'ın emrinin nâibidir. Dolayısıyla o bu hususta Rabbinin yolunu izler. Dolayısıyla onun tercihi de âlemin nizamı, işlerin âsan olması ve insanların şifâ bulmasını sağlar.

Rûhânîler için böyle bir makam söz konusu bile edilemez. Böyle bir dereceye nasıl ulaşacaklardır?

Söylediklerinin hepsi hayalî iken bu nasıl olacaktır? Peygamberlerin zikrettikleri ise ayan beyân ortadadır. Hatta rûhânîlerin mükemmel ilimleri, sağlıklı tercihleri, güçleri ve kudretlerine dair anlatılanların hepsini haber veren de yine resûller ve peygamberlerdir. Aksi halde bunları bize kim gösterecekti? Çünkü insanlar olarak hiçbirimiz onları görmediğimiz gibi fiillerine, sıfatlarına ya da hallerine dair bir ipucuna bile sahip olamamışızdır.

Sâbiîler şöyle dediler:

Rûhânîlerin kendilerine özgü semavî şekilleri (ulvî heykel), örneğin Zuhal, Müşteri, Merih, Güneş, Zühre, Utarid ve Ay gibi gezegen ve yıldızları vardır. Uzayda hareket eden bu yıldız ve gezegenler, rûhânîler açısından beden ve şahsiyetler mesabesindedir. Varlıklar âleminde ortaya çıkan her varlık ve hâdisler âleminde ârız olan her şey bu sebeplerin sonuçları ve eserleri olarak gündeme gelirler. Rûhânîlerden bu semavî varlıklar üzerine hayır ve nizam yönünde tasarruf ve tahrîkler yönelir. Bunların hareket ve birleşmelerinden yaşadığımız âlemin terkîp ve telifleri ortaya çıkar. Mürekkebât üzerinde tecelli eden hal ve münasebetlerin kaynağı da onlardır. Onların dışındaki her şey sonuçtur. Sonuçlar ise sebeplere denk olamazlar. Cismânîler süflî bedenlere mahpus maddî varlıklar (müteşahhıs)dır. Maddî varlıkları olmayanlar, böyle olanlara nasıl denk olabilir?

Maddî varlıklar (eşhâs) hareket ve fiillerinde, rûhânîlerin hareket ve fiillerinde bıraktıkları izleri takip etmek zorundadırlar. Bunun için semâvî cisimlerin durumlarını gözetir, zaman, mekân, cevher, yapı, giysi, tütsü, dua ve vird bakımından onların feleklerindeki hareketlerini takip ederler. Her gezegene mahsus bir hâcet vardır. Bu gezegenlerden birine tâatte bulunmak, ona mahsus olan rûhânîye tâatte bulunmaktır. Bu da dolaylı

olarak her şeyin Rabbi ve sebeplerin yaratıcısı olan Allah'a tâat olmuş olur. Böylelikle hâceti giderilir ve dileğine kavuşur. Semâvî cisimlere tapanların durumları, ilgili başlık altında ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Hanîfler şöyle cevap verdiler:

Bu sözlerinizle mutlak rûhânîlerin vekâletini ve savunuculuğunu bırakıp onlara ait semâvî cisimlerin vekâletini yürütmeye kısaca mutlak sâbiîlik yolunu terk etmeye başladınız. Semâvî cisimlerin rûhânîlerin şahısları olduğunu, bu şahısların da rabbânîlerin gezegenleri olduğunu söylediniz. Ancak siz her rûhânî için hususî bir semâvî cismin varolduğunu ve onun da kendine özgü ve diğerleri tarafından paylaşılmayan bir fiili olduğunu ileri sürdünüz.

Biz ise kerem sahibi beşerî peygamberlerin gönderildiğine inanıyoruz. Onların konum ve şahsiyetleri kâinatın tümüne uygun bir noktadadır. Rûhânî olanları, rûhânînin karşısında, şahıslar da semâvî cisimlerin karşısında yeralır. Onların hareketleri, bütün gezegen ve feleklerin hareketlerinin karşısında bulunur. Şeriatları da ilâhî desteğe ve semavî vahye dayalı hareketlerin gözetilmesidir. Bütün bu hareketler adalet terazisiyle tartılmış, İlk Kitab'ın kıstaslarıyla takdir edilmiştir; "İnsanlar adaletle kaim olsunlar diye" (Hadîd, 57/25). Bunlar, birtakım karanlık görüşlerle çıkartılmış, asılsız zanlarla istinbât edilmiş değildir. Akılla bilinenler onlara uygun düştüğünde onlara mutâbık olurken duyuyla algılananlar onlara uygun düştüğünde onlara da uygunluk sağlarlar.

Aksi nasıl mümkün olabilir? Bizler ilâhî dinin ilk mevcut olduğuna ve bütün varlıkların ona uygun olarak takdir edildiğine, bu takdîrin yöntemlerinin de en önce var olduğuna kanaat getirmişiz, yaratılışla ilgili davranışlar ve tabiat yasaları bizlere daha sonra yönelmiştir. Allah Teâlâ'nın yaratması ve emriyle ilgili iki sünneti (:yasa) vardır. Emirle ilgili sünneti, yaratmasıyla ilgili sünnetinden daha kadîm ve daha öncedir. O, seçkin (havâs) kullarını her iki sünnetine de muttali kılarak şöyle buyurmuştur: "Allah'ın sünnetinde asla bir değişim göremezsin." (Fâtır, 35/43) Bu, yaratma cihetindendir. "Allah'ın sünnetinde asla bir tebdil göremezsin." (Fâtır, 35/43) Bu da emir cihetindendir.

Peygamberler emir sünnetinin icrasında aracı konumundadırlar.

Melekler ise yaratma sünnetinin icrasında aracı olurlar. Emirdeki aracılık, yaratmadaki aracılıktan daha üstün olduğu için peygamberler meleklerden üstün tutulmuşlardır.

Emirle ilgili rûhânîlerin yaratmada, yaratmayla ilgili şahısların emirde aracı olmaları gercekten ilgi çekicidir. Böylelikle kemâl ve şerefin basitlikte değil terkîbde olduğu anlaşılmış olur. Burada güç, rûhânînin değil cismânînindir. Dolayısıyla toprağa yönelmek, göğe yönelmekten daha evlâdır. Nitekim Adem'in (aleyhisselâm) önünde eğilmek de tesbîh, tehlil ve takdisden daha üstün tutulmuştur.

Bilinmelidir ki asıl kemâl, beşerî peygamberleri ikrârda olup gök cisimleri ve gölgeleri belirlemede değildir. İnsan peygamberler, varoluş bakımından sonra olmalarına rağmen fazilet bakımından öndekilerdir. İşin sonu düşüncenin başıdır. Fıtrat da hucceti olan içindir. Allah Teâlâ'nın elleriyle yaratılmış olan harfleriyle meydana gelmiş olana denk olmaz. Kudsî bir hadiste Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "İzzetim ve celâlim hakkı için! Ellerimle yarattığımı, 'Ol' deyip oldurduğumla bir tutmam." (Mecmau'z-Zevâid, 1: 82; Taberî İsra: 70 âyetin tefsirinde)

Sâbiîler şöyle dediler:

Rûhânîler, mevcudâtın esaslarıdır. Onların âlemleri ise ruhların öldükten sonra dönecekleri âlemdir. Esaslar, hem öz bakımından daha değerli, hem de varlık bakımından daha öncedirler. Dereceleri, onlar vasıtasıyla husûle gelen bütün mevcudâttan daha yüksektir. Aynı şekilde rûhânîlerin âlemi de, ahiret âlemidir. Ahiret, kemâl olduğu için onların âlemi de kemâl âlemi olmaktadır.

Başlangıç onlardan olduğu gibi dönüş de onlaradır. Sudûr onlardan olduğu gibi dönüş de onlara olacaktır. Bu bakımdan cismânîlerden farklıdırlar. Ruhlar, âlemlerinden inerek bedenlerle temas etmiş ve cisimlerin kirlerine bulaşmışlardır. Ardından temiz ahlak ve rızayı celbeden amellerle bu kirlerden arınmış ve daha sonra onlardan ayrılarak ilk âlemlerine yükselmişlerdir. Oradan inişleri ilk doğuş, oraya yükselmeleri de başka bir doğuştur. Bundan da anlaşılacağı üzere rûhânîler, beşerden farklı olarak kemâl sahibidirler.

Hanîfler şöyle cevap verdiler:

Rûhânîlerin ilk esaslar olduğundan nasıl emin olabilirsiniz? Bunun için deliliniz nedir? Kadîm filozofların bir çoğundan, ilk esasların cismânî olduğuna ilişkin görüşler nakledilmiştir. Bu filozoflar, kendi bakış açılarına göre bunların türü üzerinde ihtilaf etmişlerdir. Kimilerine göre ateş, kimilerine göre hava, kimilerine göre su, kimilerine göre ise topraktır. Bir diğer ihtilaf, ilk esasın basît mi yoksa mürekkeb mi olduğu üzerindedir. Bir diğeri insan olup olmadığıdır. Hatta bazıları ölümsüz insanlar bulunduğunu iddia etmişlerdir.

Bazı bilgelere göre ilk esaslar Arş'ın çevresindeki gölgeler gibidir. Bazılarına göre bu âlemde şahıs olarak en son varolan, ruh bakımından öbür âlemde ilk varedilendir. Buna göre mevcudâtın ilki Hz. Muhammed'in (sallallâhu aleyhi ve sellem) nurudur. Onun şahsı ise peygamberler arasında sonuncu olarak gönderilmiştir. Halbuki onun ruhu, Rabbânî nurların ilkidir. Bu âleme geliş nedeni, tabiî pisliklere bulaşmış kirli ruhları arındırarak geldikleri yere dönmelerini sağlamaktır. O hem başlangıç, hem dönüş, hem nimet, hem naîm, ham rahmet, hem rahîmdir.

Kemâlin basîtlik ve çözülmede olmayıp terkipte olduğunu isbât etmemizden sonra şunu belirtmeliyiz ki: ahiretteki dönüşün de ruhlar ve nefslerle değil şahıslar ve bedenlerle olması gerekmektedir. Asla dönüş hiç kuşkusuz kemâl halidir. Ancak başlangıçla dönüş arasındaki fark, başlangıçta ruhların bedenlerle örtülmüş ve beden hükümlerinin baskın olmasıdır. Bu safhadaki bedenlerin ahvâli duyular açısından hissedilebilirdir. Geri dönüşte ise bedenler ruhlarla örtülecek ve nefslerin hükümleri baskın olacak, halleri de akıl açısından görülebilir olacaktır. Eğer bedenler tamamen yok olup gidecek ve ruhlar başlangıca dönecek olsalardı, ruhların bedenlerle birleşmelerinin ve birlikte amelde bulunmalarının bir yararı kalmaz, kulların fiillerinden dolayı ödüllendirilmeleri veya cezalandırılmaları anlamsız olurdu. Bunun kesin delillerinden biri şudur: İnsan nefsleri bedenlerle temas halinde nefsânî ahlak kazanırlar ve bu ahlak onlara melekeler gibi yerleşir. Hatta bazıları, nefslerin bu ayırt edici özelliklerle indirildiklerini bile söylemiş, bunların olmaması halinde nefslerin ayrışamayacağı belirtilmiştir. Nefslerin bu yapıları, aslında cismânî kuvvetlerin katılımlarıyla oluşmuş-

tur. Bu yapıların, söz konusu katılım olmaksızın varolmaları imkânsızdır. Söz konusu kuvvetler de ancak mizâcî cisimlerde tasavur edilebilir. Nefsler ancak bunlarla varolabildiğine göre, onlar da ancak cisimlerle birlikte düşünülebilirler. Dolayısıyla cisimlerin diriltilmesi ve yeniden doğuşun cisimlerle birlikte gerçekleşmesi kaçınılmaz olmaktadır.

Sâbiîler şöyle dediler:

Allah Teâlâ'nın huzuruna tevessülde izlediğimiz yol açık, şeriatımız makûldür. İlk zamanda yaşayan büyüklerimiz, Allah ile aralarında bulunacak bir vesile aradıklarında, birtakım nispet ve izâfiyetleri göz önünde bulundurarak yüksek semâvî cisimlere tekâbül eden putlar yapmışlardır. Bunları yaparken de söz konusu cisimlerin cevher ve suretlerini göz önünde bulundurmuş, bu putları aracı kılarak o cisimlere ulaşmak isteyenler için gerekli olan vakitler, hâller ve yapıları da belirlemişlerdir. O putlara taparken hangi giysileri giyecekleri, hangi tütsüleri yakacakları, hangi zikirleri çekecekleri ve hangi duaları okuyacaklarına kadar her şeyi tek tek belirlemişlerdir. Bu putlar sayesinde rûhânîlere yakınlaşan kullar onlar sayesinde de rablerin Rabbi, sebeplerin Yaratıcısı olan Allah'a yaklaşmayı başarmışlardır. Bu, öteden beri uyulan bir yol ve hazırlanmış usuldür. Beldeden beldeye, kentten kente farklılık göstermez. Devirler ve zamanlar içinde de kirlenmez. Biz bu yolun aslını Gademon ve Hermes'ten öğrendik ve onların gösterdiği yolda yürümeye devam etmekteyiz.

Siz hanîfler birtakım adamları tutmakta ve onlara Allah katından vasıtayla veya vasıtasız olarak vahiy ve risâlet indiğini söylemektesiniz. Her şeyden önce vahiy nedir? Allah Teâlâ'nın bir insanla konuşması caiz midir? O'nun kelâmı, bizim kelâmımızla aynı türden olabilir mi? Cismânî olmayan bir melek gökten nasıl inebilir? Kendi suretinde mi, yoksa bir insan suretinde mi iner? Başka birinin suretinde görünmesinin anlamı nedir? Yoksa suretinden sıyrılıp başka bir kisveye mi bürünür? Yoksa özü ve konumu tamamen mi değişir? Beşer türünden peygamber gönderilmesini caiz kılan delil nedir? Peygamberlik iddiası olanların delilleri nedir? Sırf iddia etmeleri sebebiyle onlara uyacak mıyız? Ya da olağanüstü bir delil mi gereklidir? Eğer böyle bir delil gösterse bu nefslerin mi yoksa cisimlerin mi hususiyetlerindendir? Yoksa gösterdiği şey, Allah Teâlâ'nın

fiilinden midir? Sonra getirdiği kitap nedir? Allah kelâmı mıdır? Allah Teâlâ hakkında kelâm tasavvur edilebilir mi? Yoksa o, bir rûhânînin mi kelâmıdır? Ayrıca bu şer'î hükümlerin çoğu akılla idrak edilemez. İnsan aklı, akılla idrak edemeyeceği şeyi nasıl kabul eder? Bir insan, kendisi gibi insan olan birini nasıl taklid edebilir? Onun üzerinde üstünlük sağlama isteğinden dolayı mı buna razı olur? "Allah dileseydi melekler indirirdi. İlk atalarımızdan böyle bir şey işitmedik." (Müminûn, 23/24)

Hanîfler şöyle cevap verdiler:

Kelamcılarımız bu konuda iki farklı cevap vermişlerdir. Biri bizzat kendi delillerinizden hareketle tutarsızlığınızı göstermek, diğeri ise kendi görüşümüzü isbât eden delilleri sunmak şeklinde olacaktır.

Kendi delillerinizden hareketle tutarsızlığınızı göstermek için şunu söyleyebiliriz: Gademon ve Hermes'in aracılığını ve inancınızı onlara borçlu olduğunuzu belirttiniz. Aracıları reddetmek hususunda aracılar kabul edip onlara dayanan kişi, çelişkiye düşmüş olur.

Diğer taraftan siz Sâbiîler aracı olduğunuzu ve mezhebinize bağlanılması için size ihtiyaç olduğunu iddia ettiniz. Çünkü herkesin malûmu olduğu üzere sizin inanışınıza giren birinin yolunuzu bilmesi, ilim ve amelleriniz hususunda yaptıklarınıza muttali olması mümkün değildir. Gezegenlerin, onların yörüngelerinin hareketlerini, rûhânîlerin bunlar üzerindeki tasarruflarını bilmek, bu gezegenleri temsil eden putları belli ölçülere göre yapmak herkesin kârı değildir. Ancak belli bir topluluk ya da her devirde bir kişi bu bilgiye sahip olup bunları fiiliyata dökebilir. Böylelikle siz de kendi inanışınız için beşer türünden bir aracının varlığını kabul etmiş oluyorsunuz. Bu da sözünüzün giriş kısmının, netice kısmını nakzettiğinin açık delilidir.

Bir diğer yanlış, Sâbiîlerin düştükleri şirk halidir. Bu şirkin bir boyutu Allah Teâlâ'nın fiilleri, diğer boyutu ise O'nun emirleri alanındadır.

Fiiller alanındaki şirk, birtakım semâvî cisimlerin ve feleklerin tesirlerini kabul edip bunlara inanmaktır. Onlara göre Allah Teâlâ'ya mahsus olan ibdâ yani yaratma, rûhânîlerin yaratılmasıdır. Daha sonra ulvî âlemin işleri tamamen ruhanîlere havale edilmiştir. Rûhânîlere mahsus olan fiil

ise semâvî cisimleri hareket ettirmektir. Sonra süflî âlemin işlerini de onlara havale etmişlerdir. Bunu bir atölye kuran kişiye benzetebiliriz. Önce iş için gerekli şeyleri: fâili, hammaddeyi, araç ve sureti tedarik etmiştir. Orada çalışıp üretmeyi ise çıraklarına havale etmiştir. Sâbiîlerin inanışına göre rûhânîler ilah, semâvî cisimler rabler konumundadır. Elleriyle yaptıkları putlar ise, bu gezegenlerin yeryüzündeki somutlaşmış tezahürleridir. Putperestlerin tutarsızlığını göstermek için onlara şöyle deriz: Sizler, kendinizi büyük bir zorlamaya sokarak gök cisimlerinin karşılığı olarak cansız taşlar icat ettiniz. Ama bu yaptıklarınızla da hiçbir şey ihdâs edemediniz; onlara ne hayat verebildiniz, ne işitme gücü, ne konuşma, ne düşünme, ne de görme gücü! "Yoksa Allah'ı bırakıp size hiçbir şekilde yararı ve zararı olmayacak bir şeye mi tapıyorsunuz? Yuf size ve Allah'ın dışında taptıklarınıza! Hiç akletmiyor musunuz?" (Enbiya/65-66) Sizin fıtrî konumlarınız ve yaratılmış şahsiyetleriniz onlardan daha şerefli ve daha üstün değil midir? Sizin yaratılışınızda gözetilen yıldız nisbetleri ve izafetleri kendi ellerinizle yaptığınız bu putlarınkinden daha yüce ve mükemmel değil midir? "Kendi ellerinizle oyduklarınıza mı tapıyorsunuz? Halbuki sizi de yaptıklarınızı da Allah yarattı." (Sâffât, 37/95-96) Bir ihtiyacınızı gidermek için, bir yararı temin, bir zararı defetmek için aracıya ihtiyaç duymuyor musunuz? İşte bu Yaratıcı çok daha kudretlidir. Çünkü O'nda bütün ulvî cisimleri yaratacak, rûhânî varlıkları istihdam edecek kadar eşsiz bir ilmî ve amelî kuvvet mevcuttur. Peki O, fiillerini isbât etmek için cansız putlar iddiasında bulunmuş mudur?

Lanetli Firavun da bu tutarsızlığın farkına vararak bizzat kendisinin ilahlık ve rabliğini iddia etmiştir. O da önceleri Sâbiîlerdendi. Ama bu inanıştan yüz çevirmiş ve insanları kendi ilahlığını tanımaya çağırarak şöyle demiştir: "Ben sizin en büyük rabbinizim." (Nâziât, 79/23) "Sizin için kendimden başka ilah bilmiyorum." (Kasas, 28/37) Çünkü Firavun, kendisindeki istihdam ve insanları kullanabilme gücünü görmüş, sanatkâr veziri Haman'ın da desteğini alarak ilahlığa soyunmuştur: "Ey Haman! Benim için bir kule yap, belki sebeplere, semanın sebeplerine ulaşabilir, Musa'nın İlahı'na muttali olabilirim." (Mümin, 40/37) Firavun rasathaneye benzeyen bir burç yaptırmak istiyordu. Bu burç sayesinde feleklerin ve gezegenlerin hareketlerine mutta-

li olacak, onların nasıl terkip olduklarını, yapılarını, kaç kere döndüklerini ve kaç kat olduklarını öğrenecek, belki yaratılışın sırrına, yaratma ve fıtrat gücüne vâkıf olacaktı. Böyle bir kuvvet ve basireti nasıl olabilirdi? Ama tabiatındaki zekasıyla övünme ve kendisine sürekli mühlet verilmesiyle kapıldığı gurur onu böyle bir yanılgıya düşürmüştü. Niyetlerini asla gerçekleştiremediler ve "Suda boğulduktan sonra ateşe atıldılar." (Nûh, 71/24)

Firavun'un ardından Sâmirî ortaya çıktı. O da Firavun'un izlediği yolun ardına düşerek, yaratma özentisine girdi ve rûhânînin izinden aldığı bir avuçla cansız cisimlere can vermek istedi. "Ve onlara böğüren bir buzağı heykeli çıkardı." (Tâhâ, 20/88) Sâmirî o buzağıda, aracı bir varlığın belki en basit özelliği olan kelam ve hidayeti var kılmayı bile başaramadı: "Görmezler mi ki o buzağı ne onlarla konuşur, ne de onlara yol gösterebilir?" (A'râf, 7/147) O da yarı yolda kaldı ve olanlar oldu: "O başını bekleyip durduğun ilahına da bak! Muhakkak biz onu cayır cayır yakacağız. Sonra da kül edip denize atacağız." (Tâhâ, 20/97)

Şaşılacak sır!

Firavun da ilahlık iddiasının karşılığı olarak önce boğulmuş sonra ateşe atılmıştı. Aynı şekilde buzağı da ilah olarak tapıldığı için önce yakılmış ve külleri denize atılmıştır. Halbuki ne ateşin, ne de suyun hanîfler üzerinde bir gücü vardır: "Ateşe şöyle buyurduk: İbrahim için serinlik ve esenlik ol!" (Enbiya, 21/67) "Onu suya bırak ve korkup üzülme. Muhakkak biz onu sana geri vereceğiz" (Kasas, 28/7)

Sâbiîlerin fiil ve yaratma noktasındaki şirklerinin derecesi budur.

Nemrut ve Firavun'un dünya ilahlığı iddiasında bulunmaları ile rûhânîlerin semavî ilahlığı iddiası birbirine ne kadar da benzemektedir. Her ikisi de fiil ve yaratma bakımından değil, emir bakımından ilahlık iddiasıdır. Yoksa her ikisinin devrinde de onlardan daha yaşlı ve dünyaya onlardan daha önce gelmiş insanlar vardı. Emrin tamamıyla kendilerine ait olduğu iddiaları ortaya çıkınca, ilahlık iddiasında bulunabilmişlerdir.

Sâbiî inanışını savunanların sıyrılamadıkları şirk işte budur. Herhangi bir varlığın insanların ve diğer canlıların ihtiyaçlarını giderdiğini söylediğiniz zaman, bu iddiâ Allah Teâlâ'nın eşsiz sanatına ve tedbir cihetinden

O’nun ameline taalluk eder. Bu fiilin yapılması gereken bir fiil, şu fiilin sakınılması gereken bir fiil olduğuna ilişkin emir, Allah Teâlâ’nın emri karşısında verilmiş bir emir olur. Bu emirde aracılık iddiasında bulunan kimse, şirkte bulunmuş olur. Çünkü Allah onunla ilgili bir delil indirmemiştir.

Beşerî gücün gözetmesinin mümkün olmadığı birtakım felekî yapıların gerektirdiği hükümlere sarılmak nasıl mümkün olabilir? Çünkü felekler sürekli değişim içindedir. Feleklerin bir kısmı her an konum ve heyet olarak değişmektedir. Gelecekte de bu haline bir daha dönmemektedir. Hüküm sahibi olduğu iddiasında bulunan, bu değişken konumlara ne zaman vâkıf olur da, bunlara dayanarak belirlediği gezegen ve putlardaki sanatı doğru ve yerinde olabilir? Bunu dosdoğru yapamadıklarında insanların ihtiyaçları nasıl giderilmiş olacaktır? İhtiyaçlarını ehli olmayan makamlara arzeden kimse, tam bir şirk içindedir.

İkinci cevap tarzı ise inancımızı destekleyen delilleri ortaya koymaktır. Hanîf kelamcılar bu noktada iki yol izlemişlerdir. İlki Allah Teâlâ’nın emrinden insanların ihtiyaçlarının karşılanması şeklinde aşağı doğru bir yol izlenmesidir. İkincisi ise kulların ihtiyaçlarından Allah Teâlâ’nın emrinin isbâtına doğru bir yol izlenmesidir. Sonra bunlarla ilgili problemler ele alınmıştır.

İlk yolda Hanîf kelamcı şöyle der: Kesin delille sabit olmuştur ki Allah Teâlâ bütün mahlukâtın yaratıcısı, hepsinin rızık vericisi, mülk ve hükümranlığın sahibidir. Mâlik odur ki kulları üzerinde emir ve tasarrufta bulunur. Bu meyanda kulların fiilleri ihtiyârî ve gayri ihtiyârî olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Kendi irâdeleriyle ifa ettikleri fiiller üzerinde Allah Teâlâ’nın hüküm ve emrinin bulunması, gayri ihtiyârî fiillerinde ise tasarruf ve takdiri vaciptir. Bilindiği üzere Allah Teâlâ’nın hüküm ve emirleri herkes tarafından bilinmez. Şu halde Allah’ın insanlar arasından birini seçip bu emir ve hükümleri bildirmesi gereklidir. Bu biri de, O’nun emir ve hükümlerini insanlara öğretebilmesi için beşer türünden olmalıdır. Ayrıca Allah Teâlâ tarafından kendisine birtakım takdirî ve tasrifî hareketlerden oluşan yaratılışla ilgili mucizeler tahsîs edilmiş olmalıdır. Allah

Teâlâ bu mucizeleri: kendisinin davetine mukabil vâki olabilecek meydan okumalara karşı bu zatın eliyle icra eder. Bu mucizeler o kimsenin doğruluğuna delâlet eder. Hepsi de sözlerini tasdîk için indirilmiştir. Sıdkı sâbit olduğunda bütün söz ve fiillerinde kendisine uyulması da vâcip olur. Onun bütün emir ve yasaklarını bilmek ise farz değildir. Çünkü beşer kuvveti her tür bilgiye ulaşacak olgunlukta değildir.

Sonra onun fikrî, kavlî ve amelî hareketlerini destekleyecek ilahî vahiy gelmiştir. Böylelikle o, bir taraftan beşerdir ki bu suret tarafıdır, diğer taraftan da vahyedilendir ki bu da mana ve hakikat tarafıdır: "De ki: Rabbimi tesbîh ve tenzîh ederim, ben ancak bir beşer peygamberim?" (İsrâ, 17/93) Bu seçilmiş insan, bir tarafıyla insan türüne, bir tarafıyla da melek türüne benzer. Her ikisinin özelliğini kendinde toplamakla da, ikisinden daha üstün bir konuma yükselir. Onun beşerîliği, mizaç ve istidât bakımından diğer insanlardan, melekîliği de kabul ve eda bakımından diğer meleklerden daha üstündür. O, ne beşeriyet tarafının etkisiyle sapıtıp yoldan çıkar, ne de rûhânî tarafını kullanarak sapıp azgınlık eder. Allah Teâlâ'nın emrinin çokluk ve bölünme olmayan bir tek olduğunu takrîr eder: "Emrimiz ancak birdir." (Kamer, 54/49) Ama bu bazen Arapça, bazen İbranice ifade edilir. Nakledip yayan çok olsa da kaynak birdir.

Vahiy, bir şeyi başka bir şeye süratle bırakmaktır. Rûh, emri peygambere tek bir defada bırakır. Bu, belli bir zaman dilimini kapsamayıp "Göz kırpması gibidir." (Kamer, 54/50) Peygamber saf nefsinde, kendisine indirilenin suretini parlak bir aynada karşısında duranın sureti gibi görür ve onu ya geldiği gibi ilahî nassıyla ya da kendi ifadesiyle nakleder. İlki Kur'an'da "Kitab'ın ayetleri" (Yûnus, 10/1) olarak zikredilmiştir. Diğeri ise nübüvvet haber ve hadisleridir.

Rûhânî melek, tek bir mananın muhtelif ifadelerde, tek bir suretin muhtelif aynalarda ve tek bir şahsın birçok gölgede görünebilmesi gibi, bazen beşer suretine bürünür. Peygamber onunla fiziksel bir biçimde konuşup bizzat gözleriyle görür. Bu, peygamberin cismânî tarafıyla gerçekleşir. Vahiy kesildiğinde de fikirlerine düzgünlük, sözlerine tutarlılık ve fiillerine tevfik bahşeden ilahî destek ve masumiyet hali sürer.

Siz Sâbiîler, vahyin anılan şekilde alınmasını ve meleğin belirtilen şekilde inmesini hiç de uzak görmeyin. Size göre de Büyük Hermes rûhânî âleme yükselerek onların arasına karışmıştır. Bir beşerin yükselmesi tasavvur edilebiliyorsa, meleğin inmesi neden tasavvur edilemesin? Hermes'in beşeriyet kisvesinden sıyrılması nasıl mümkün olmuşsa, bir meleğin insan suretine bürünmesi öyle mümkün olsa gerektir. Hanîflik, işte bu insanlık kisvesindeki kemâli isbât eder. Sâbiîler ise kemâli her türlü kisveden sıyrılmada görür. Ancak semâvî cisimleri kisveye bürürken, ardından heykel ve putlara benzer kisveler giydirirken bunu unuturlar. Suret ve putlardan berî olduğunu ilân eden hanîflerin başı onlara şöyle hitap etmiştir: "Muhakkak ben, şirk koştuklarınızdan berîyim. Muhakkak ben yüzümü gökleri ve yeri Yaratan'a hanîf olarak çevirdim. Ve ben müşriklerden değilim." (En'âm, 6/78-79)

İkinci yol ise insanların ihtiyaçlarından Allah Teâlâ'nın emrine yükselme yoludur. Hanîf kelamcı şöyle der: İnsan türü belli bir düzen içinde birarada bulunmaya muhtaçtır. Bu birliktelik, ancak hareket ve ilişkilerini belirleyecek sınır ve hükümlerin varolmasıyla mümkün olabilir. Bunlar sayesinde herkes kendi sınırını bilir ve onu aşmaz. Bu durumda bir şâri tarafından vazedilmiş bir şeriatın bulunması mecburîdir. Bu şâri, insanların hareket ve ilişkileriyle ilgili ilâhî hükümleri açıklayacak, bu sayede de ihtilaf ve ayrılık kalkarak toplumun birlik ve kaynaşması sağlanacaktır. İnsan türü için gerekli olan bu ihtiyaç zarurî olunca, kendisine ihtiyaç duyulan da zarurî olacaktır. Bu durumda ikisi arasındaki nispet, yoksulun zengine, isteyenin verene, tebaanın krala nisbeti gibidir. İnsanların tamamı kral olsaydı, krallık diye bir şey olmazdı. Aynı şekilde tamamı tebaa olsaydı, o zaman da tebaa diye bir şey olmazdı. Gönderilen bu beşerî peygamber ebediyen bâki olmadığı gibi ömrü âlemin ömrüne denk de olamaz. Onun yerini âlimler alırken ilmine de şeriatın güvenilir mensupları vâris olur. Böylelikle sünnet ve şeriatı bâki kalmış, nuru da insanlığı sonsuza dek aydınlatmaya devam etmiş olur. İlimde verâset mümkün iken nübüvvette verâset olmaz. Şeriat, peygamberlerin mirası, âlimler de peygamberlerin vârisleridir.

Sâbiîler şöyle demiştir:

İnsanlar, insaniyet ve beşeriyet hakikati bakımından benzerdirler. Hepsini tek bir tanımla ifade etmek mümkündür ki o da, ölümlü hayvân-ı nâtık oluşlarıdır. Nefsler ve akıllar da cevheriyet bakımından denktir. Nefsin, insan, hayvan ve bitkilerde müşterek olan tanımı; bilkuvve hayat sahibi tabiî bir cismin kemâli olmaktır. İnsan ve meleğin müşterek olduğu manada nefis cisim olmayan bir cevherdir. O, cismin kemâli ve muharriki olup bunu aklî bir esastan kaynaklanan seçimiyle bilfiil veya bilkuvve yapar. Bilfiil olan, melekî nefsin hâssasıdır, bilkuvve olan ise insanî nefsin faslıdır.

Akıl, bu nefsin bir kuvveti ya da heyeti olarak maddeden mücerred şeylerin mahiyetlerini kabule istidatlıdır. İnsanlar, bu bakımdan ezelden beri müsâvidir. Aralarındaki farklılık ise şu iki husustan birine dayanır: İlki zarûrî olup nefsin kabulü için destek olan mizâç bakımındandır. Diğeri ise ihtiyârî olup maddî perdelerin kaldırılmasında etkin olan çabalar bakımındandır. Nefs, aklî suretleri resmetmesine engel olan kirlerden bu şekilde arındırılır. İnsanın çabası kemâl noktasına ulaştığında ayaklar denk olup hükümler benzer olur. Dolayısıyla peygamberlik sebebiyle beşerin beşere üstünlüğü olmadığı gibi hiç kimse de insanlar üzerinde bu yolla tahakkümde bulunamaz.

Hanîfler şöyle cevap verdiler:

Beşerî ve insanî suretler arasındaki denklik ve benzerlik şüphe götürmez bir gerçektir. Aramızdaki ihtilaf, akıl ve nefs konusundadır. Bize göre akıllar ve nefsler tezat ve derecelenme halindedir. Bunu kendi usulümüz çerçevesinde sizin tanımlarınızla açıklayacağız.

Nefsin cisim olmayıp cevher olduğuna dair sözlerinize gelince; nefs cismin kemâli ve onun irâdî muharrikidir. Bu anlam, nefs kavramının hem insan, hem de melek için kullanılması durumundadır. Nefs, bilkuvve hayat sahibi, alete dayalı ve tabiî cismin kemâlidir. İnsan ve hayvan hakkında kullanıldığında ise nefs lafzını müşterek isimlerden biri olarak gördünüz ve insanî nefs, melekî nefs ve hayvanî nefs arasında ayrım yaptınız. Peki bunlara üçüncü bir nefs daha, yani nebevî nefsi niçin eklemediniz ve melekî nefsi insanîden ayırdığınız gibi onu da melekîden ayırmadınız? Size göre

insanın aklî ilkesi bilkuvve, meleğin aklî ilkesi ise bilfiildir. İnsan ile melek bu açıdan farklılaşmışlardır. Diğer taraftan tabiî ölüm insan için geçerliyken melek için geçerli değildir. Bu da başka bir farklılıktır. Peki nebevî bir nefste de böyle bir sıralama olması gerekmez mi?

Ele aldığınız kemâle göre, muharrikin irâdesinin övülmüş olması durumunda cisim için kemâl olurken irâdesinin her açıdan yerilmiş olması durumunda kemâl noksan olur. Bu durumda iyi nefs ile kötü nefs arasında tezat oluşmaktadır. Böylelikle biri meleklik tarafında, diğeri şeytanlık tarafında olur. Bundan da söz konusu tertip gibi mezkûr tezât hasıl olur. Bilkuvve ile bilfiil arasındaki ihtilaf mertebe yani tertip bakımından farklılaşmadır. Kemâl ve noksanlık, hayır ve şer bakımından farklılık ise tezat farklılığıdır. İkisi arasındaki benzerlik böylece geçersiz olmuştur.

İyi ile kötü nefsler arasındaki farkı ârızî bir farklılaşma olarak da görmeyin. Melekî nefs ile şeytânî nefs arasındaki farklılık tür (nevi) bakımındandır. Bunun gibi insanî nefs ile melekî nefs arasındaki farklılık da türe bağlıdır. Nasıl böyle olmasın? Buradaki farklılık önce bilkuvve ile bilfiil, ardından da hayır ile şer arasındadır. Bunun ardında şu sır yatmaktadır: Hayır, fıtratın aslı itibarıyla nefste yerleşik olan bir temeldir, garizedir. Aynı şekilde şer de garîzî bir tabiattır. Dikkat edilirse hayır yapmak veya şer işlemek demiyoruz. Böylece şu husus sabit olur: Bedenî ve ihtiyârî olarak muharrik olan bir nefs vardır; aklî ilkeden yola çıkarak hayra yöneltir. Bu nefs cismin kemâli olup cisim değildir. Bir de bedeni, ihtiyârî olarak aklî ilkeye dayanmak suretiyle bilkuvve veya bilfiil şerre yönelten nefs vardır. Bu, cisim için eksikliktir ama cisim değildir. Çünkü garîze, kendisine dayanan fiilden farklı bir olgudur.

Hanîf kelamcının getirdiği misallerden tabiatınız olumsuz etkilenmez. Çünkü o, bunları kayaları yontarak değil büyük bir hikmet denizinden alıp aktarmaktadır. Bu, muhtemelen insanın türlerin türü (nev'-u'l-envâ') olduğu ve ondaki farklılığın arazlar ve davranışlarda yattığı gerçeğini göstermede siz sâbiîlere yardımcı olmaz. Bilakis insanî nefslerde cevherî bir farklılık bulunduğunu kanıtlar ki buna göre nefsler zâtî fasılları bakımından da birbirlerinden farklı derecelere sahip olurlar. İnsanî nefs ile melekî nefs arasında bilkuvve ve bilfiil farklılık olduğu gibi türler arasında-

ki farklılığı icap ettiren cevherî bir farklılık da söz konusudur. Her ikisi de nâtık nefs sıfatıyla anılsalar da, bu farklılıktan kurtulamazlar. Zâtî fasıl, kuvvet ve fiildir. Aynı şekilde deriz ki nefste özgün bir ilim, özgün bir amel, hayır ve şer kuvvetleri ile hayrın kaynağı olan mutlak kemâl ve şerrin kaynağı olan mutlak eksiklik mevcuttur.

Sâbiî kelamcıların aklı, "nefste bulunan ve maddeden soyutlanmış mahiyetleri kabule yatkın olan bir kuvvet veya heyettir" şeklindeki tanımına gelince; bu tarif onlara ve hanîf kelamcılara göre bütün akılları kapsayıcı olmayıp sadece heyulanî aklı içine almaktadır. Peki nazarî akıl neredlast? Nazarî aklın tanımı şudur: Küllî hususların mahiyetlerini küllî olmaları itibarıyla kabule yatkın olan nefs kuvvetidir. Ya amelî akıl nerededir? Amelî aklın tanımı şudur: Nefse ait bir kuvvet olup şevk kuvvetini zannî bir gaye için dilediği cüz'iyât yönünde hareket ettiren bir ilkedir. Ya akl bi'l-meleke nerededir? Heyûlânî kuvvetin, fiile yakın olacak derecede kemâl bulmasıdır. Ya bilfiil akıl nerede? Bu akıl, nefsin herhangi bir suretle veya ma'kûl suretle kemâle ermesi, böylece de ne zaman dilese onları akledecek ve bilfiil hazır hale getirecek duruma ulaşmasıdır. Peki müstefâd akıl nerededir? Müstefâd akıl, maddeden soyutlanmış bir mahiyet olup nefste dışarıdan hâsıl olmak üzere irtisam etmiştir. Peki mufârık akıllar nerededir? Mufârık akıllar, maddeden mücerret mahiyetlerdir. Peki faal akıl nerededir? Faal akıl, akıl olması cihetinden cevherî ve sûrîdir. Onun zâtı da başkasının maddeden ve maddî ilintilerden tecrîdi sebebiyle değil kendi zâtı bakımından mücerret bir mahiyettir. O, her mevcûdun mahiyetidir. Faal olması cihetinden ise yine anılan sıfatla cevherdir. Bu itibarla heyulanî aklı kuvveden fiile çıkarır.

Sâbiîler aklın sadece bir türünü tanımlamışlardır. Hiç kuşkusuz yukarıda sıraladığımız akılların tamamının da diğerlerinden farklı tanım ve konuları vardır.

Şimdi söyle ey bilge kelamcı! Kendi aklını bu akıllardan hangisi sayıyorsun? Akıl bakımından herkes denktir, denmesi hoşuna gider mi? Aklının güç ve istidât bakımından başkalarının akıllarıyla bir olmasını ister misin? Örneğin makûlâtı akletme noktasındaki aklî istidâdının fikirsiz ve ahmak birinin aklî istidâdıyla bir olması mümkün müdür? Öyle birinin

hayali aklından, duyusu da hayalinden ayrılmazdır. Akıllar eşit olunca aklın söz konusu kısımlarındaki farklı mertebelerin ne anlamı olabilir? Akıllar arasında belli bir sıralamanın bulunduğunu kabul ettiğinizde bağımsızlık ve ifade cihetinden yükselmek mümkün olacağı gibi istidât ve istifade cihetinden aşağılara düşmek de mümkün olacaktır. Tür itibarıyla istidattan yoksun olan bir varlık, akıl sahibi olmadığı halde akıllıya benzer olabilir mi? Peki şeytanların kanıtladığı tür hangisidir? O da saydığımız akıllar arasında mıdır? Yoksa onların dışında mıdır? Meleğin tanımını hatırlarsanız, hayat ve aklî nutuk sahibi, ölümsüz ve basît bir cevher olduğunu söylemiştik. O, Allah Teâlâ ile semâvî ve arzî cisimler arasındaki vasıtaydı. Sonra onun kısımlarını da saymıştık. Aralarında aklî, nefsî ve hissî olanlar vardı. Tezatın gereği olarak şeytanın tanımını da hatırlamanız gerekir. Onun da kısım ve türleri vardır. Mertebe bakımından meleğin tanımının mukabili olan insanın tanımını da hatırlamanız gerekir. Bu tanımı yaptığınızda insanın da tamamen mahsûs(duyularla idrâk edilen) olanları bulunduğu gibi, mahsûs olmakla birlikte aynı zamanda rûhânî, nefsânî ve aklî olanları bulunduğunu da hatırlarsınız ki bu peygamberlik mertebesinde bulunan insanların durumudur. His kaynaklı bazı eylemler akıldan; akıl kaynaklı bazı eylemler hisden; mizac kaynaklılar nefsden; nefs kaynaklı bazı eylemler mizacdan; cisim kaynaklı bazı eylemler ruhtan; ruh kaynaklı bazı eylemler ise cisimden sayılabilmektedir. Halkın söylentilerini bir kenara bırakın ve bu tür fitnelere kanmayın.

Sâbiîler şöyle demiştir:

Akıl ve nefislerin eşit olduklarına dair iddiamızı çürütüp tertip ve tezadı isbât ederek bizi sıkıştırdınız. Akıl ve nefsler arasında mertebeler bulunduğu kesin ise yüksek mertebede olanlara tâbi olmak vâcip olur. Peygamberlerin insan türüne göre durumlarının ne olduğunu bize söyler misiniz? Melekler, cinler ve diğer mevcudâta göre rütbeleri nedir? Peygamberin Allah Teâlâ nezdindeki mertebesi nedir? Bize göre rûhânîler, mertebe bakımından bütün mevcudâtın üstünde yer almışlardır. Onlar huzur-i ilahîde yakın kılınmışlardır. Görüyoruz ki bazen peygamberin rûhânîden öğrendiğini, bazen de rûhânînin peygamberden öğrendiğini iddia ediyorsunuz.

Hanîfler şöyle cevap verdiler:

Mertebeler hakkında konuşmak zordur. Kendisi herhangi bir rütbeye yükselmemiş olan biri onları nasıl açıklayabilir?

Ancak peygamberin bize göre rütbesinin, bizim cins bakımından bizden aşağıdaki hayvanlara göre olan rütbemiz gibi olduğunu biliriz. Yine biz, nasıl ki kendimizin mevcûdâta dahil olduğumuzu biliyoruz da hayvanlar bundan bîhaberse, aynı şekilde peygamberler de varlıkların özelliklerini, hakikatlerini, yarar ve zararlarını, hangi hareketlerin ne gibi yararlar getirdiğini bilebilirler ve bunları biz bilemeyiz.

İnsan türü emri altına alma ve yönetme bakımından hayvanlar üzerinde söz sahibi olduğu gibi, peygamberler de idare ve sevk bakımından insanlar üzerinde söz sahibidirler. İnsanların hareketleri, hayvanlar açısından mucizevî olduğu gibi peygamberlerin hareketleri de insanlar açısından mucizevî görünümler kazanabilir. Bunun nedeni, hayvanların doğruyu yanlıştan ayırabilecek fikrî hareketlerde bulunma düzeyine çıkamamış olmalarıdır. Yine onlar, gerçeği yalandan ayırmalarını sağlayacak sözlü hareketler seviyesine de çıkamazlar. Hayvanların hayrı şerden ayırmalarını sağlayacak fiilî hareketleri de söz konusu değildir. Onların aklî temyiz kabiliyetleri, bu ve benzeri türden hiçbir hareketleri yoktur. Peygamberlerin hareketlerinin de benzer biçimde üstünlükleri vardır. Çünkü onların fikirlerinin sonu olmadığı gibi fikrî hareketleri kudsiyet havzasında dolaştığından insanların gücü buna asla yetişemez. İşte bu nedenledir ki peygamber için doğru olan şudur: "Allah Teâlâ ile aramızda öyle bir zaman olur ki o esnada ne yakın kılınmış bir melek, ne de gönderilmiş bir elçi beni meşgul edemez" Onların sözlü ve fiilî hareketleri de yaratılış sünnetleri doğrultusundaki gidiş atları ve intizamları bakımından insanlar için ulaşılamaz niteliktedir. Kuşkusuz onlar en ulvî mertebede bulunurlar. Mevcudât içinde ilk derecede yer alırlar. Rablerinin lütfuyla muttali kıldığı bilgi sayesinde meleklerin ve rûhânîlerin bilmediklerini bilirler. Peygamberlik sürecinin ilk basamağındaki rolleri öğrenmedir: "Ona büyük kuvvet sahibi olan öğretti." (Necm, 53/5) Son basamakta ise öğretme rolünü üstlenirler: "Ey Adem! Onlara eşyanın isimlerini haber ver." (Bakara, 2/32) İşin başındaki hal ve durum ne iken sonunda ne olabilmektedir?!

Peygamberlerin Allah Teâlâ ile olan alâkaları özel bir kulluk şeklindedir: "De ki: Eğer Rahmân'ın bir çocuğu varsa, bilin ki ben O'na kulluk edenlerin ilkiyim." (Zuhruf, 43/81) Deyin ki, biz Rabbi olan kullarız. Biz peygamberlerin fazileti hakkında ne derseniz deyin, en hakiki isimler de en hususî haller de onlarındır: "Kulu ve Resûlü." Hiç kuşkusuz Allah Teâlâ için en hususî tarif, onları şahıslarıyla birlikte zikretmektir: İbrahim'in (aleyhisselâm) İlahı, İsmail'in (aleyhisselâm) İlahı, İshâk'ın (aleyhisselâm) İlahı, Musa (aleyhisselâm) ve Harun'un (aleyhisselâm) İlahı, İsa'nın (aleyhisselâm) İlahı, Muhammed'in (sallallâhu aleyhi ve sellem) İlahı. Aynı şekilde kulluk da izâfe edildiği makama göre genel veya özel olabilir. İlahlık ve rabliğin kullar açısından tanımında ve kullara tecellîsinde de özellik ve genellik olabilir. Örneğin Alemlerin Rabbi genel bir tanımdır. Musa (aleyhisselâm) ve Harun'un (aleyhisselâm) Rabbi ise özel bir tanımdır.

Hanîfler ve Sâbiîlerin inanışları ana hatlarıyla böyledir. Yukarıda zikrettiğimiz ve iki topluluk arasında yaşanan diyalogların sayısız yararı mevcuttur.

Hatırımızdan geçen ve yazmak istediğimiz başka noktalar, kalpte gizlenen başka esrarlar vardı. Ama bu kadarla yetinip Büyük Hermes'e geçmeyi uygun gördüm. Böyle yapış nedenim, onun Sâbiîler arasında yer almasından dolayı değildir. Bundan Allah'a sığınırız. Çünkü onun görüşlerinde hanîfliği benimsediğini gösteren açık deliller bulunmaktadır. Beşerî varlıklarda kemâl bulunabilmesine ve ilahî yasalara uymanın zorunlu olduğuna inanması, bunlardan bazılarıdır. Halbuki Sâbiîler tam aksi görüştedir.

BÜYÜK HERMES'İN HİKMETLERİ

Eserleri övülmüş, söz ve fiillerinden razı olunmuş bir şahsiyettir. Büyük peygamberlerden sayılır. Onun İdris (aleyhisselâm) olduğu da söylenmiştir. Burç ve gezegenlere isimlerini verip gökyüzündeki yerlerini tespit etmiş, yükseliş ve alçalışlarını, doğuş ve batışlarını, üçgen, altıgen ve dörtgen perspektiflerini, mukâbele ve mukayeseleri, dönüş yollarını ve istikâmetlerini açıklamış, kısaca gezegenlerin tüm tertibini bildirmiştir.

Bu ilişkilere nispet edilen hükümlere gelince, bunların hemen hiçbiri delillendirilmemiştir.

Hintliler ve Araplar verdikleri hükümleri gezegenlerin tabiatlarından değil özelliklerinden çıkarmışlar ve gezegenleri seyyar olanlara göre değil de sâbit olanlara göre tertip etmişlerdir.

Gademin (Agathadaimon) ve Hermes'in Şît (aleyhisselâm) ve İdrîs (aleyhisselâm) peygamber oldukları da söylenmiştir. Filozoflar Gademon'un (aleyhisselâm) şöyle dediğini nakletmişlerdir: Temel ilkeler beştir: Allah Teâlâ, Akıl, Nefs, Mekân ve Boşluk (halâ). Bunların ardından da mürekkebâtın varlığı gelmektedir. Böyle bir ifade Hermes'ten nakledilmemiştir.

Hermes diyor ki:

Tabiatı erdemli, davranışları övülmüş, alışkanlıklarından razı olunmuş ve âkıbeti için hayır umulan kimse Allah Teâlâ'yı tazîm etmeli, onu bilip tasdik etmiş olmaktan dolayı şükretmelidir. Namus'a (Peygambere ve şeriata) itaat etmeli, makamının yüceliğini ikrâr etmelidir. Sultana nasihatta bulunması ve emrine uyması vaciptir. Nefsinin onun üstünde ki hakkı, çalışma ve saadet kapısını açmak için gayret. Dostlarının sevilme ve yardım görme hakkı vardır. Bütün bu esasları tahkim ettikten sonra tek yapması gereken halka eziyetten sakınması, güzel geçinmesi ve bütün yaratıklara karşı kolaycı olmasıdır.

Ey Sâbiîler, bakınız, Hermes'in peygamberlik işini ne kadar yücelttiğini görünüz! "Namus" diye ifade ettiği Peygambere itaati, marifetullahın hemen yanında zikretmiş, rûhânîleri tazîm hususunu ise zikretmemiştir. Vâcip olmasına karşın bu hususa hiç değinilmemiştir.

Ona sorulmuştu: İnsanların bir kişi hakkında hüsn-ü zan sahibi olması nasıl sağlanır? Şöyle cevap verdi: Onlarla karşılaştığında güzel sohbette bulunması, onlara iyi davranması sayesinde.

– Dostların sevilmesi menfaat umarak veya bir zararı gidermek gayesiyle olmayıp kişinin salâh ve tabiatı gereği olmalıdır.

– İnsanın sahip olduğu en üstün yücelik akıldır. Asla pişman olmayacağı şey sâlih ameldir. İşlerin sevk ve idaresinde en fazla ihtiyaç duyacağı şey çalışkanlıktır. En karanlık zulmet cehalettir. En korkunç esaret ise hırstır.

– Güzel ahlakın en üst seviyesi şöyle belli olur: Öfke anında doğru olmak, sıkıntı anında cömert olmak, yenme gücü varken affetmektir.

– Nefsinin kusurunu bilmeyen, o kusuru işlerken nefsine söz geçiremez.

– Akıllı ile cahil arasındaki fark şudur: Akıllının mantığı lehinde, cahilin mantığı ise aleyhinde işler.

– Akıllı kimse şu üç zümreyi hafife almamalıdır: Yönetenler, âlimler ve dostlar. Yönetenleri hafife alanın hayat şartları bozulur. Âlimleri hafife alanların dinleri bozulur. Dostları hafife alanın insanlığı bozulur.

– Ölümü hafife almak, nefsin faziletlerinden biridir.

– Kişi hikmeti aramalı ve onu önce kendi nefsinde ikâme etmeli, hayır ehlini saran belalardan dolayı feveran etmemeli, ulaştığı makamdan dolayı kibire kapılmamalı, hiç kimseyi bulunduğu durumdan dolayı ayıplamamalı, makam ve zenginlikle değişmemeli, niyeti ile yaptığını aynı kılarak tutarsız olmamalı, davranışı kusursuz, din anlayışı ihtilafsız ve delili tartışmasız ve sağlam olmalıdır.

– İnsanlar için en yararlısı kanaat ve rıza, en zararlısı ise pervasızlık ve öfkedir. Mutluluk kanaat ve rıza ile, üzüntü ise pervasızlık ve öfkeyle gelir.

Hermes'in şöyle yazdığı nakledilir: Dalâlet ve helak ehline göre bu ikisinin kaynağı evrende Allah Teâlâ tarafından bahşedilmiş hayır ve nimetlerdir. Şeytan ve onun tuzaklarından kaynaklanan şer ve fesat ise dalâlet ve helakın kaynakları sayılmaz. Bir dostuna iftira atan kimse, ondan dolayı cezalandırılmadıkça iftiranın vebalinden kurtulamazken hayrın mutlak kaynağı olan Allah Teâlâ'yı kötülüklerin kaynağı olarak görme gibi büyük bir iftirada bulunanlar nasıl kurtulacaklardır?

– İyilik de kötülük de sahiplerine mutlaka ulaşır. Ne mutlu iyilikler kendisine ulaşan ve buna aracı olanlara! Ne yazık kötülükler kendisine ulaşan ve buna aracı olanlara!

– Kalıcı dostluğu ancak iki kişi devam ettirebilir: Biri, ahiret konusunda nefsini kayıran ve onu sağlıklı ilim ve salih amelle terbiye edendir.

Diğeri de kardeşini hak din için sevendir. Böyle biri dünyada bedeniyle dostluk ettiği arkadaşına, ahirette de ruhuyla dostluk eder.

– Öfke, taşyürekliliğin, hırs ise yoksulluğun sultanıdır. Bu ikisi bütün kötülüklerin anası, bedenlerin fesâdı ve ruhların helakıdır.

– Tabiatlar dışında her şey değiştirilebilir. Kötü ahlak dışında her şey düzeltilebilir. Kaza dışında her şey savılabilir.

– Nefsin cehalet ve ahmaklığı, bedenin açlık ve susuzluğu gibidir. Çünkü bu ikisi nefsin boşluğu, öbür ikisi de bedenin boşluğudur.

– Sema ve arz ehli nezdinde en güzel şey, cemaat içinde adalet, hikmet ve hakla konuşan sâdık dildir.

– Delil bakımından en zayıf insan, delilinin çürüklüğüne bizzat kendi tanık olandır.

– Dinini, selamet, rahmet ve eziyet etmeme ilkelerine dayandıran kimse Allah'ın dinine yaslanmıştır. O'nun düşmanı bile hüccetinin başarısına tanıklık eder. Dini helak etmek ve katılık olan kimsenin dini de şeytanın dinidir. Hüccetinin çürüklüğüne kendisi tanıktır.

– Hükümdarlar üç şey dışında her şeye tahammül edebilirler: Hükümranlık konusunda eleştiri, sırrı yayma ve harîm-i ismetine tecavüz.

– Ey insan! Acıktığında zırlayan bir çocuk, doyduğunda azıtan bir köle ve söz sahibi olduğunda haddi aşan bir cahil gibi olma.

– Dosta da, düşmana da hayırhâhlıkla muamele et. Dostuna böyle yapman senin ona karşı vazifendir. Düşmana gelince kendisine böyle davrandığını görünce seni büyük bilir ve haset eder. Aklı sağlıklı ise senden çekinir ve sana danışır.

– Cömertlik huyunun kanıtı, zorluk anında hoşgörmek, vera' huyunun kanıtı azgınlık anında doğru davranmak ve hilm huyunun kanıtı da öfke anında affetmektir.

– İnsanların kendisini sevmesini, yardımcı olmasını ve hakkında güzel konuşmasını isteyen kimse onlara aynı şekilde davranmalıdır.

– Hiç kimse hayır ve hikmetin tamamını eline geçiremez. Kendisini de bütün kusurlardan kurtaramaz. Ancak şu üçüne sahip olan bunun

dışındadır: Vezir, velî ve dost. Veziri aklı, velîsi iffeti ve dostu salih amelidir.

– Her insan bir avuç toprağı ıslah etmekle görevlidir. Bu miktarı ıslah ettiğinde bütün işleri salâh bulur. Onu yitirdiğinde ise herşeyini yitirir. O toprak, kendisidir.

– İffeti kâmil olmayan kimse aklının kemâlinden dolayı övülmez. Aklı kâmil olmayan kimse de ilminin kemâlinden dolayı övülmez.

– Âlimlerin en faziletli amelleri arasında şu üçü de vardır: Düşmanı dosta, cahili âlime ve ahlaksızı ahlaklıya çevirmeleri.

– Sâlih o kimsedir ki onun hayrı herkes için hayır olup herkesin hayrını da kendisi için hayır sayar.

– Cehalete düşman olmadıkça hikmet, zulmeti silip atmadıkça nur, çirkin kokuları gidermedikçe güzel koku, yalanı silip atmadıkça doğruluk, azmışa karşı çıkmadıkça salâh olmaz.

3. fasıl

GÖK CİSİMLERİ VE PUTLARA TAPANLAR
(Ashâb-ı Heyâkil ve Ashâb-ı Eşhâs)

Bunlar, Sâbiî fırkaları arasında yer alırlar. Sâbiîler ile Hanîfler arasındaki münâzaraları aktarırken fikirlerine de ana hatlarıyla değinmiştik. Burada ise daha ayrıntılı olarak ele alacağız.

1. Gök Cisimlerine Tapanlar

Biliniz ki rûhânîlere inananlar, insan için bir aracı bulunması ve bu aracının görünen, yaklaşılan, kendisine yönelinen ve yararlanılan olması gerektiğini anladıklarında heykeller olarak bilinen yedi gezegene sarıldılar. Önce bunların gökyüzünde bulundukları yerleri, yükselip alçaldıkları noktaları, arkasından da doğdukları ve battıkları yerleri tespit ettiler. Sonra bu gezegenlerin tabiatlarına bağlı olarak uygun veya ters düşme biçimle-

riyle ilgili bağlantıları ortaya çıkardılar. Dördüncü olarak bunların konumlarından hareketle günleri, geceleri ve saatleri taksim ettiler. Beşinci olarak da yine bunların hareketlerine dayanarak suret, şahıs, bölge ve mevkilerin durumlarını tahlil ettiler.

Bu meyanda vefkler hazırlayıp evrâd ve dualar öğrendiler. Bu gezegenler için belli günler, örneğin Zuhal için Cumartesi gününü tahsis ettiler. Cumartesi gününün ilk saatlerine itina gösterip bu gezegenin suret, şekil ve yaratılışını temsil eden muskalarını takındılar. O gün bu gezegene özgü elbiseler giyip ona özgü kokular süründüler. Onun için hazırlanmış duaları okuyup isteklerini ondan niyaz ettiler. Bu gezegenden niyaz edilen belli hâcetler vardır. Bu hâcetler, ona özgü fiil ve eserlerden çıkartılmıştır. İnançlarına göre Zuhal onların bu hâcetlerini giderir ve arzularının bir çoğunu gerçekleştirir. Aynı şekilde Müşteri gezegenine mahsus hâcetler de ona özgü gün ve saatte dile getirilir. Bu şekilde her gezegen için belirlenmiş hâcetler vardır. Bu insanlar, söz konusu yedi gezegeni Rab-İlah, Allah Teâlâ'yı ise Rablerin Rabbi (Rabbu'l-erbâb) ve İlahların İlahı (İlahu'l-âlihe) olarak isimlendirirlerdi. Bazıları ise Güneş'i Rablerin Rabbi (Rabbu'l-erbâb) ve İlahların İlahı (İlahu'l-âlihe) olarak görürlerdi.

Gök cisimlerine, rûhânîlere taptıkları gibi taparken rûhânîlere de Allah Teâlâ'ya taptıkları gibi taparlardı. İnançlarına göre bu cisimler, rûhânîlerin bedenleriydi. Bunların rûhânîler için konumu, bedenlerimizin ruhlarımıza olan konumları gibiydi. Onlara göre bu gezegenler rûhânîlerin hayatları ile hayat sahipleriydi. Kendi bedenlerimizde nasıl tasarrufta bulunuyorsak, rûhânîler de kendileri için beden konumunda olan bu gezegenler üzerinde aynı şekilde tedbîr ve tasarrufta bulunurlardı. Hiç şüphesiz bir maddî varlığa yakın olan kimse, onun ruhuna da yakınlaşmış olurdu.

Bu inancı benimseyenler zaman içinde gezegenlerin hareketlerine bağlı olarak sayısız tuhaflık ürettiler. Büyü kitaplarında zikredilen tılsımlar, kehânetler, burçlar, vefkler, muskalar, suretler ve benzeri unsurların hemen tamamı bunlar tarafından ihdâs edilmiş bilgilerdir.

2. Putlara Tapanlar

Bunlar şöyle der: Allah Teâlâ'ya yakın durmak ve O'nun şefâatine nâil olabilmek için kendisine tevessülde bulunulan bir aracı gereklidir. Ne var ki asıl aracılar konumunda bulunan rûhânîler de insanlar tarafından görülmemekte ve kendileriyle konuşulamamaktadır. Bu durumda onları temsil eden gezegenlere yönelmek mümkün olabilir. Ama bu gezegenler de günün bir kısmında görünüp bir kısmında gözden kaybolmaktadırlar. Çünkü gün ışıdığında batmakta, karanlık çöktüğünde doğmaktadırlar. Dolayısıyla insanların bunlara yönelip tâatte bulunmaları tam ve verimli olmamaktadır. Şu halde insanların devamlı görebilecekleri, her an gözlerinin önünde dikili duran suret ve putlara ihtiyaç vardır. İnsanlar, bunlara yönelip istedikleri her an dua edebilir ve bunların temsil ettikleri rûhânîler vasıtasıyla da Allah Teâlâ'ya yakınlaşabilirler. Bu inançta olanların genel ifadeleri de şudur: "Biz onlara 'Bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye' kulluk ederiz." (Zümer, 39/3)

Bu inancı paylaşanlar da yedi gezegene tapanlar gibi elle tutulup gözle görülür putlar edinmişlerdir. Bu putların her biri belli bir gezegeni temsil eder. O putta söz konusu gezegenin cevherinin bulunmasına dikkat ederler. Bu cevher ile kasdettiğimiz, demir vb. onun ham maddesidir. Yapılan put, o gezegenden sâdır olan fiilleri temsil edecek tarzda şekillendirilir. Bunda da zaman, saat, derece ve dakikayı bile gözeterek puta yöneltilen taleplerin karşılanmasında başarıya ulaşabilmek için gereken her tür özeni gösterirler. Putlara, onlar için belirlenmiş gün ve saatte kulluk eder, ona özgü kokuları sürünür, vefkini kuşanır, elbisesini giyer, duasını terennüm eder, okumasını yapar ve belli hâcetlerini dile getirirler. İddialarına göre putların bu hâcetleri gidermesi, söz konusu şartların tamamının yerine getirilmesine bağlıdır. Kur'an, gerek gezegenlere, gerek putlara tapanların ana özelliklerini bu şekilde nakletmiştir.

Ashâb-ı Heyâkil olarak bilinenler, gezegenlere tapanlardır. Çünkü onların ulûhiyetlerini iddia etmişlerdir. Ashâb-ı Eşhâs ise puta tapanlardır. Zira onlar da bu putları, semavî ilahların sembolleri olarak tanrı bilmişler; "Bunlar bizim Allah katında şefaatçilerimizdir." (Yûnus, 10/18) demişlerdir.

3. İbrahim Peygamber'in (aleyhisselâm) Gezegen ve Putlara Tapanlarla Mücâdelesi

İbrahim Peygamber (aleyhisselâm) her iki toplulukla da münâzarada bulunmuş ve iddialarının geçersizliğini açıkça ortaya koymuştur.

Hz. İbrahim (aleyhisselâm) önce puta tapanlarla mücâdele etmiş ve inançlarını temelinden sarsmıştır. Bu husus Kur'an'da ayrıntılı olarak açıklanmaktadır: "İşte bu kavmi karşısında İbrahim'e verdiğimiz açık bir hüccetti. Dilediğimizi derecelerle yükseltiriz. Muhakkak Rabbin Hakîm, Alîm'dir." (Yûnus, 10/18) Onların iddialarını geçersiz kılan bu hüccet şuydu: "Kendi oyduğunuz şeylere mi tapıyorsunuz?! Oysa sizi de yaptıklarınızı da yaratan Allah'tır." (En'âm, 6/83)

İbrahim Peygamber'in (aleyhisselâm) babası Âzer, kendi halkı içinde put imalatını, yaptığı putların yıldızlarla ilişkilerini en iyi bilen kimse olduğu için insanlar putlarını ondan satın alır, başkasına gitmezlerdi. Bu yüzden en güçlü delil ve ilzam ona karşı gerçekleştirildi. İbrahim Peygamber (aleyhisselâm) babası Âzer'e şöyle demişti: "Putları mı ilah ediniyorsun? Seni ve kavmini açık bir sapmışlık içinde görüyorum." (Sâffât, 37/95) "Babacığım! İşitmeyen, görmeyen ve sana hiçbir yararı olmayan şeylere niçin tapıyorsun?" (Meryem, 19/42) Semâvî cisimleri temsil edecek türden putlar yapabilmek için sahip olduğun bütün bilgi birikimini ve elinden gelen her türlü çabayı sarfettin. Ama gerek ilmî gerek amelî gücün bu putlara işitme ve görme kabilinden en temel iki duyuyu kazandırmayı başaramadığı gibi yarar veya zarar verme kuvvetini de onlara kazandıramadı. Fıtrat ve yaratılışın bakımından bu putlardan kat kat üstünsün. Çünkü sen, işiten, gören, yarar ve zarar verebilen bir varlık olarak yaratıldın. Sendeki semavî tesirler, şu el işi putlardakinden çok daha fazla ve açıktır. Yapan çok daha üstünken, onun elleriyle yapılan bir şey onun rabbi olabilir mi? "Babacığım! Şeytana uyma! O, Rahmân'a isyan etmiştir. Babacığım! Rahmân tarafından sana bir azap ulaşmasından endişe ediyorum." (Meryem, 19/43-44)

Ardından da babasını Hanîf dine davet ederek şöyle demiştir: "Babacığım! Bana, sana gelmemiş olan bir ilim geldi. Bana uy ki seni dosdoğru bir yola ileteyim." (Meryem, 19/43) Babası şöyle karşılık verdi: "Ey

İbrahim! Yoksa benim ilahlarıma yüz mü çeviriyorsun?" (Meryem, 19/45) Sözlü hüccet babası nezdinde kabul görmeyince hakîkati putları kırarak göstermek istedi ve "En büyükleri dışında bütün putları parçaladı." (Enbiya, 21/58) "İlahlarımıza bunu kim yaptı? diye sordular. O da, 'Hiç kimse değil, şu büyükleri yapmıştır. Eğer konuşabilirlerse kendilerine sorun!' dedi. Bunun üzerine kendi aralarında konuşarak 'Muhakkak siz haksızlık yapıyorsunuz' dediler. Sonra başlarını çevirip 'Bilirsin ki onlar konuşamaz' dediler." (Enbiya, 21/59-65) İbrahim Peygamber (aleyhisselâm) küçük putları kırma suçunu büyük putun üzerine atarak babasının kavmini susturmayı başarmıştı. Ancak bu, onları belli bir konuya ikna edebilmek içindi. Yoksa İbrahim (aleyhisselâm) yalancı olduğu için böyle söylemiş değildi.

Daha sonra gezegenlere tapanların inançlarının geçersizliğini ortaya koydu. Allah Teâlâ kavmi karşısında dayanacağı hücceti ona göstermişti: "Yakîn sahiplerinden olması için göklerin ve yerin melekûtunu İbrahim'e işte böyle gösteririz." (En'âm, 6/75) Allah Teâlâ ona her iki âlemin melekûtunu da göstermek suretiyle hem rûhânîler, hem de inandıkları gezegenlerin üstüne çıkarmış ve Hanîflerin yolunu Sâbiîlerin yoluna tercih ederek gerçek kemâlin insanlara mahsus olduğunu takrir etmiştir.

İbrahim (aleyhisselâm)'a gezegenlere tapanların inançlarının geçersiz olduğunun gösterilmesi için şu süreç yaşatılmıştır: "Karanlık çökünce ışık saçan bir gezegen gördü ve 'İşte Rabbim' dedi." (En'âm, 6/76) Bu ifade, puta tapanların tutarsızlığını göstermek için söylediği "Şu büyükleri yapmıştır" (Enbiya, 21/63) ifadesine benziyordu. Yoksa o, ne orada yalancılık etmiş, ne de burada şirke düşmüştü.

İbrahim (aleyhisselâm) o gezegenin -sözde- Rabbi olduğunu ilan ettikten sonra, onun batıp gitmesini, değişmesini ve yer değiştirmesini Rab olmak için uygun olmadığı tezine delil olarak ortaya koymuştur. Çünkü Kadîm İlah değişmezdir. Değişen her varlık, bir değiştirene ihtiyaç duyar. Eğer bir gezegenin Kadîm İlah ve Kadîm Rab olduğuna, bir aracı, şefaatçi, kıble ve vesîle olduğuna inanıyorsanız şunu bilin ki batması ve yer değiştirmesi onu koyduğunuz kemâl mertebesinden çıkarır. Bu meyanda sonradan olma (hudûs) bakımından batıştan daha kuvvetli olmasına rağmen doğuşu bir delil olarak kullanmadı. Çünkü onları puta tapmaya yönelten, gezegenlerin

batışından dolayı duydukları şaşkınlık idi. İbrahim (aleyhisselâm) gezegenlere tapanların bu zayıf noktasından hareket etmiş ve onları kendi itiraflarıyla mahkum etmiştir ki bu delillendirmenin en güçlü halidir.

"Ayın parladığını görünce 'İşte bu Rabbimdir' dedi. O da battığında 'Eğer Rabbim bana yol göstermemiş olsaydı ben de sapmış kavimden olacaktım' dedi." (En'âm, 6/77) Rabbini tanımayan biri nasıl olur da "Eğer Rabbim bana yol göstermemiş olsaydı ben de sapmış kavimden olacaktım" diyebilir?! Hidâyet ve yol göstermenin ancak Rab Teâlâ'dan geldiğine inanmak tevhîdin zirvesi ve bilginin varabileceği son noktadır. İşin sonuna zâten varmış olan biri, nasıl başında görülebilir?

Bütün bunları Kaf dağının ardına atıp ayın on dördü gibi apaçık olan gerçeğe bakalım. Karşıdakini ilzam edecek biçimde ifade uygunluğu beyan etmek, hüccetlerin en güçlülerinden biridir. İbrahim (aleyhisselâm), işte bu bağlamda "Güneşin parladığını görünce 'İşte Rabbim! Bu hepsinden büyük' dedi." (En'âm, 6/78) Çünkü İbrahim (aleyhisselâm), kavminin güneşi Rablerin Rabbi ve Kâinatın Sahibi olarak bildiklerini iyi biliyordu. Kavmi, güneşin en büyük tanrı olduğuna, her şeyi ona borçlu olduklarına inanıyordu. "O da batınca şöyle dedi: 'Ey halkım! Ben, sizin şirk koştuklarınızdan berîyim. Ben hanîf biri olarak yüzümü gökleri ve yeri yaratana çevirdim. Ve ben müşriklerden değilim' dedi." (En'âm, 6/79)

Bu sözleriyle Hanîflerin yolunu onaylayıp Sâbiîlerin tuttukları çarpık yolların tutarsızlığını ortaya koymuş, fıtratın ve temizliğin Haniflikte olduğunu, tevhid şehâdetinin de bununla sınırlı olduğunu vazetmiş oldu. Kurtuluş ve İlahî rızaya muvafakat ancak ona sarılmakla mümkün olabilirdi. Bütün şeriat ve hükümler de onun yol ve yöntemlerinden ibâretti. Gelmiş geçmiş bütün resûl ve nebîler bu yolu takrîr ve takdir etmek için gönderilmişlerdi. Başlangıç ve son, ilk durum ve kemâl de onun elde edilmesine bağlıydı. "İşte dosdoğru din!" (Rum, 30/30) Dosdoğru yol, en açık güzergâh ve en kesin çizgi buydu. Allah Teâlâ son Peygamberi'ne de (sallallâhu aleyhi ve sellem) şöyle buyurmuştu: "Hanîf olarak yüzünü Allah'ın insanlara yaratılışta verdiği dine çevir! Zira Allah'ın yaratışında değişme yoktur; işte dosdoğru din budur, fakat insanların çoğu bilmezler. Allah'a yönelerek O'na karşı gelmekten sakınınız, namaz kılınız, dinlerinde

ayrılığa düşüp fırka fırka olan müşriklerden olmayınız ki, her fırka da kendindeki ile sevinir." (Rum, 30/30-32)

4. fasıl

HIRNÂNİYYE

Sâbiîler'den bir cemaattir.

1. Hırnâniyye Cemaatinin Görüşleri

Bunlara göre tapılmaya lâyık olan yaratıcı, hem bir hem çoktur. Bir olması zâtı bakımındandır. O ilk, asıl ve ezeldir. Çok olması ise gözle görülen maddî varlıklara bölünmesidir. Bu varlıklar tedbir sahibi yedi gezegen ve yeryüzündeki ilim, fazilet ve hayır sahibi şahıslardır. O, bunlarda tezâhür eder ve varlıklarında müşahhas hale gelir. Buna rağmen zâtındaki birlik son bulmaz.

İddialarına göre o, göğü ve içindeki cisim ve gezegenleri yaratarak bu âlemin müdebbirleri kılmıştır. Onlar baba, unsurlar anne, mürekkepler de çocuklar (mevâlîd) hükmündedir. Babalar yaşar ve konuşur, eserlerini unsurlara aktarırlar. Anne konumundaki unsurlar bunları rahimlerine alırlar ve bundan da çocuklar doğar. Bu çocuklar arasında terkîbi bulanık olmayıp duru ve mizaç bakımından kemâl sahibi olanlar çıkar bütün kâinat içinde ilah bunlarla müşahhas olur.

Sonra küllî varlığın tabiatı insanlarla mamur olan her bölgede 36425 senede bir yeniden var olur. Canlı cinslerinin her nev'inden bir erkek ve bir dişi yaratılır. Bu türler anılan zaman süresince yaşayıp çoğalmaya devam ederler. Bu süre dolduğunda bütün türlerin üreme ve çoğalması son bularak yeni bir dönem başlar. Bu dönemde de yeni insan, hayvan ve bitkiler ortaya çıkar. Bu, sonsuza kadar böyle sürüp gider. Onlara göre peygamberler tarafından dile getirilen kıyamet de budur. Yoksa bu dünya dışında başka bir dünya olmayacaktır. "Bizi yok eden ancak zamandır." (Câsiye/24) Onlara göre ölülerin diriltilmesi ve kabirlerinden kaldırılması diye bir şey yoktur: "Yoksa size ölüp kemik ve toprak olmanızdan sonra

tekrar çıkarılacağınızı mı vaadediyor? Vaadedildiğiniz şey ne kadar da uzak! Ne kadar da uzak!" (Mü'minûn/35-36)

Kur'an bu insanları yukarıdaki naslarla haber vermiştir.

2. Tenasüh ve Hulûl Fikrinin Doğuşu

Tenasüh ve Hulûl fikirleri de bu topluluktan çıkmıştır.

Tenasüh, devir ve döngünün sonsuza dek tekrarlanması, her devirde, öncekinde olanlara benzer şeyleri vûcudu getirmesidir. Buna göre mükâfat da, ceza da bu dünyadadır. Bundan başka bir dünya yoktur.

Şu an içinde bulunduğumuz ameller, daha önceki dönemlerde yapmış olduğumuz amellerin karşılığından başka bir şey değildir. Yaşadığımız huzur, mutluluk, refah ve rahatlık, daha önceki dönemlerde yapmış olduğumuz iyiliklerin karşılığıdır. Hüzün, sıkıntı, darlık ve kaygılar da daha önceki dönemlerde işlenen kötülüklerin karşılığıdır.

Bu fikre göre başta ne yapılırsa, sonda da o görülür. Hikmet sahibi Tanrı'dan da bundan farklı bir şey beklenemez.

Hulûl ise, daha önce zikrettiğimiz üzere bir cisimde müşahhas olma halidir. Bu hulûl, Tanrı'nın zâtının bütünüyle olabileceği gibi, zâtının cüzlerinden birinin hulûl etmesi şeklinde de olabilir. Bu, hulûl edilen varlığın kemâliyle orantılıdır.

Bunlardan bir gruba göre Tanrı, bütün semâvî cisimlere hulûl etmiştir ve Tanrı'nın onların üzerindeki fiilleri birer birer görülebilir.

Yedi gezegen, tanrının yedi uzvu gibidir. Bizim yedi uzvumuz da onun gezegenleri gibidir ki onlarda tezâhür ederek bizim dilimizle konuşur, kulağımızla işitir, ellerimizle tutup bırakır, ayaklarımızla gidip gelir. Kısaca bizim uzuvlarımızı kullanarak fiilde bulunabilir.

3. Hırnâniyye'nin İddiaları

Bunlara göre Allah Teâlâ kötülükleri, çirkinlikleri, pislikleri, yılan ve akrepleri yaratmayacak kadar yücedir. Bunlar gezegenlerin mutluluk ve bedbahtlık ilişkilerinden, unsurların duruluk ve bulanıklık bakımından bir araya gelmelerinden zorunlu olarak doğmuş sonuçlardır. Huzur, mutlu-

luk ve duruluk gerektiren her şey fıtratın hedefi olarak Allah Teâlâ'ya nispet edilir. Sıkıntı, kötülük ve bulanıklık gerektiren şeyler ise zarûrî olarak gerçekleşmiş sayılıp O'na nispet edilmez. Bunlar ya tamamen tesadüfi ve zarûrî sonuçlar, ya da kötülüklerin kaynağına dayalıdırlar.

Hırnâniyye görüşlerini Gademon (Agathadaimon), Hermes, A'yânâ ve Avazi isimli dört peygambere isnat etmişlerdir.

Bazıları ise, fikirlerini Eflâtun'un anne tarafından dedesi Atinalı Solon'a dayandırmışlardır. Onun peygamber olduğunu düşünürler. İddialarına göre Avazi soğan pırasa ve bakla yemelerini yasaklamıştır.

Sâbiîlerin hepsi de üç vakit namaz kılar, cünüplükten ve ölülere temas etmekten dolayı gusül abdesti alırlardı. Deve, domuz ve köpek eti yemeyi haram sayarlardı. Kuşlardan da pençeli olanları ve güvercini yemezlerdi.

Alkollü içkiden ve sünnet olmaktan men edilmişlerdi. Veli ve şâhitlerin huzurunda evlenir, ancak hakim huzurunda boşanırlar, birden fazla hanımla evlenmezlerdi.

Sâbiîler tarafından aklî rûhânî cevherlerin isimlerine ve semâvi gezegenlerin şekillerine göre inşa edilmiş mabetler şunlardır:

İllet-i Ûlâ mabedi, Akıl mabedi, Siyaset mabedi, Suret mabedi ve Nefs mabedi. Bunlar daire şeklindedir. Gezegenler için belirlenen mabet şekilleri ise şöyledir:

Zuhal mabedi altıgen, Müşteri mabedi üçgen, Merih mabedi dikdörtgen, Güneş mabedi kare, Zühre mabedi kare içinde üçgen, Utarit mabedi içinde dikdörtgen bulunan bir üçgen ve Ay mabedi sekizgendir.

2. Bâb

FİLOZOFLAR



'Felsefe' Grek dilinde 'hikmet sevgisi' anlamına gelir. Feylesof ise 'Filosofia'dır. 'Filo' seven anlamındadır. 'Sofia' ise hikmet manâsına gelir. Buna göre Feylesof, 'hikmeti seven kişi' demektir.

Hikmet, kavlî ve fiilî olmak üzere iki kısma ayrılır.

Kavlî hikmet aynı zamanda aklîdir ve şöyle tanımlanır: Akıl sahibi kimsenin tarif (had) veya onunla aynı mecrada olan resm ile, burhân ve onunla aynı hükümde olan istikrâ ile aklettiği ve bunların ifade etmek için kullandığı şeylerin tamamına denir.

Fiilî hikmet ise, hikmet sahibinin kemâl gayesiyle yaptığı fiillerin tamamına verilen addır.

Ezelî olan İlk, bizâtihi gaye ve kemâl olduğu için Zâtı'ndan başka bir gayeye yönelik olan hiçbir fiilde bulunmaz. Aksi takdirde gaye ve kemâl O'nu yönlendiren, ilk de yönlendirilen olur ki bu imkânsızdır.

Fiillerindeki hikmet, Zâtı'nın kemâline bağlı olarak vukû bulmuştur. Hikmetteki mutlak kemâl de budur. O'nun dışındaki varlıkların fiillerinde ise istenen kemâle ulaşma maksadıyla varolan aracılar söz konusudur. Bizim fiillerimiz için de aynı durum geçerlidir.

Filozoflar, kavlî/aklî hikmet üzerinde sayılamayacak kadar fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Geç dönem filozofları birçok meselede ilk filozof-

lara muhalefet etmişlerdir. İlk dönem filozoflarının ele aldıkları konular tabîiyât ve ilâhiyât ile sınırlıydı. Bunlar da genel olarak Allah Teâlâ ve âlem üzerinde yoğunlaşmaktaydı. Ardından da buna riyâziyâtı ilâve etmişlerdi.

Filozoflara göre ilim üç kısma ayrılırdı: a. 'Ne' ilmi (İlm-i Mâ), b. 'Nasıl' ilmi (İlm-i Keyf), c. 'Kaç' ilmi (İlm-i Kem). Eşyanın mahiyetlerinin öğrenildiği ilim, ilm-i ilâhîdir. Eşyanın keyfiyetlerinin öğrenildiği ilim, ilm-i tabîîdir. Eşyanın niceliğinin öğrenildiği ilim ise ilm-i riyâzîdir. Söz konusu niceliğin maddeden mücerret olması veya maddeyle karışık olması bu tanımı değiştirmez. Bilâhare Aristo mantık ilmini ortaya koymuş ve onu Öğretiler (Talîmler) olarak adlandırmıştır. Aristo, bu ilmi önceki filozofların sözlerinden ayırıp tecrid etmiştir. Ama hikmet ilmini, mantık ilminin kanunlarından tamamen soyutlamak mümkün değildir. Aristo'ya göre mantık, ilimler tasnifinde sayılmasa da, ilimlerin aleti durumundadır. O bu mevzuda şöyle demiştir:

İlm-i ilâhînin konusu, mutlak varlıktır. Meseleleri (mesâil), varlığın varlık olması itibarıyla ahvalini araştırmaktır.

İlm-i Tabîînin konusu cisimdir. Meseleleri ise, cismin cisim olması itibarıyla ahvalini incelemektir.

İlm-i Riyâzînin konusu, boyutlar ve miktarlardır. Genel olarak maddeden soyutlanmış niceliklerdir. Meseleleri, niceliğin nicelik olması itibarıyla ahvâlini incelemektir.

İlm-i Mantığın konusu, başka ilimlere aracı olması bakımından insan zihninde tasavvur edilen mânalardır. Meseleleri ise, söz konusu mânaların ahvâlinin bu özellikleri itibarıyla araştırılmasıdır.

Filozoflar derler ki: Mutluluk, bizâtihi istenen bir hâl olduğu için insanoğlu onu elde etmek ve ona ulaşmak için çabalar. Mutluluk ise, ancak hikmet ile elde edilebilir. Hikmet, ya uygulama, ya da sırf öğrenme maksadıyla talep edilir. Böylece hikmet ikiye ayrılmıştır: a. Amelî, b. İlmî.

Bazı filozoflar Amelî Hikmeti İlmî Hikmetten üstün tutmuşken bazıları da aksini ileri sürmüştür. Amelî Hikmet, hayırlı amel yapmak, İlmî Hikmet ise Hakkı bilmektir. Filozofların ifadesine göre hikmetin her iki türüne de kâmil akıl ve tercih edilen görüş ile ulaşılabilir. Şu var

ki Amelî Hikmet alanında bunlardan istifade diğerine göre daha fazladır. Peygamberlere (aleyhisselâm) aslen amelî hikmet, kısmen de ilmî hikmet hususunda birçok rûhanî destekte bulunulmuştur. Hikmet ehli de, genelde ilmî hikmet, kısmen de amelî hikmet bakımından birçok aklî destekle karşılaşmışlardır. Hakîm'in gayesi; bütün evrenin aklında tecellî etmesi ve olabildiği ölçüde Hak İlah'a benzemeye çalışmaktır. Nebînin gayesi ise, evrene yön veren düzenin kendisine tecellî etmesi suretiyle insanların maslahatlarını tesis etme gücüne ulaşmaktır. Onların amacı, âlemin nizamının devamlı olması ve kulların maslahatlarının intizâmıdır. Bu da ancak korkutma ve özendirme, şekillendirme ve hayal ettirme yoluyla gerçekleşir.

Şeriat ve din ehli vasıtasıyla gelen bilgilerin tamamı, filozof olarak saydığımız kimselerde de mukadderdir. Şu var ki ilimlerini doğrudan nübüvvet kandilinden alan kimseler, tazîm edilme konumuna ulaşmış ve bulundukları derecenin kemâline inanılır olmuştur.

Filozoflar şöyle tasnif edilebilir:

1- Hint bilgeleri ki Brahmanlardan oluşur ve esasen nübüvvetle ilgili hususlara inanmazlar.

2- Arap bilgeleri ki küçük bir azınlıktır. Bunların hikmetleri, tabiatlarından kaynaklanan ilhamlar ve hatırdan geçiveren dağınık fikirlerden ibârettir. Bir kısmı Nübüvveti kabul eder.

3- Rum bilgeleri ki bunları; hikmetin temel direkleri olan ilk bilgeler (Evâil), Meşşâîler, Revâkiyye ve Aristo taraftarlarından oluşan geç dönem bilgeleri (Müteahhirûn) ve aynı zamanda Acem filozofları olan Müslüman filozoflar olmak üzere tasnif etmek mümkündür. Bilindiği üzere İslâm öncesi dönemde yaşamış Acem bilgelerinden felsefeye dair görüşler nakledilmemiştir. Bunların hikmetleri çoğunlukla kadîm din veya diğer dinlere dayanan nübüvvet kökenli bilgilerdir.

Şu var ki Sâbiîler, bu hikmeti saptırmışlardır.

Kitabımızda Rum ve Grek kökenli ilk dönem bilgelerinin mezheplerini, kitaplarında zikredilen sıralamaya göre ele alacağız. Bunların ardından da diğer bilgelerin düşüncelerine yer vereceğiz.

Yalnız şu bilinmelidir ki felsefede asıl, hikmette temel ilke Rumlara aittir. Diğerleri onların çoluk-çocuğu konumundadır.

1. fasıl
YEDİ BİLGE

Bunlar Miletos, Sisam ve Atina kökenli, hikmetin direkleri olan büyük bilgelerdir.

Yedi büyük bilgenin isimleri şunlardır: Miletoslu Thales, Anaksagoras, Anaksimenes, Empedokles, Pitagoras, Sokrat ve Eflatun.

Bunların ardından gelen bilgeler kuşağında ise şu isimler yer almaktadır: Plutarkhos, Hippokrates, Demokritos ve diğer şair ve dinadamları.

Bu bilgelerin felsefe alanında söylediklerinin özü; Allah Teâlâ'nın birliği, bilgi bakımından bütün kâinatı kuşatması, bunun nasıllığı âlemin vücuda gelişidir. Temel ilkeler nelerdir ve kaçtır? Öldükten sonra dirilme ve ahiret nedir ve ne zaman gerçekleşecektir? Bunlar Allah Teâlâ'ya nispet edilen hareket ve sükûn üzerinde de fikir yürütmüşlerdir.

Geç dönem Müslüman filozoflar bunları çok ender alıntı ve değinmeler dışında hemen tamamen gözardı etmiş, düşüncelerine rastgeldiklerinde de bunların asılsızlıklarına işaret ederek geçiştirmişlerdir.

Bu büyük bilgelerin görüşlerini dikkatle takip edip gerekli tenkitlerde bulunduk. Bunlarla geç dönem bilgeleri arasındaki fikir ayrılıklarını araştırıp değerlendirmeyi ise sizlere bırakmayı uygun gördük.

1. Thales'in Görüşleri

Miletos'ta felsefeyle uğraşan ilk insan odur. Şunları söylemiştir: Âlemin bir yaratıcısı vardır. İnsan aklı, mâhiyeti bakımından O'nun sıfatlarını idrâk etmekten uzaktır. Akıl, ancak O'nun eserlerini idrâk edebilir. Mâhiyeti gibi ismi de bilinmez. Bilinen tek şey, fiilleri, yaratışı, ve eşyayı varedişidir. Ne O'nun Zât'ından, ne de kendi zâtımızdan hareketle ismini idrâk edebiliriz.

Sonra şunu söylemiştir: Reddi mümkün olmayan bir diğer husus da

şudur ki yoktan yaratan (Mübdi'), hiçbir şey yaratılmamışken vardı ve yaratmıştı. O, yarattıklarını zâtında herhangi bir suret olmaksızın yoktan yaratmıştır. Çünkü yaratmadan önce sadece o vardı. Sadece o varolduğu için, cihet söz konusu edilemez. Cihet olabilmesi için onunla beraber bir suretin bulunması gereklidir. Ya da o varoluncaya kadar bir yönün ve suret sahibinin bulunması gerekir. Oysa katıksız birlik (vahdet-i hâlisa) ikisini de dışlamaktadır.

İbdâ, olmayan bir eseri varetmektir. O, eser durumunda olanların müessiri olunca, tesir daha önceden varolan bir şeyden kaynaklanmaz. Eşyanın yaratıcı müessiri, eserleri yaratmak için bir surete ihtiyaç duymaz. Aksi halde onun yanında bir de suret bulunması ve ondan bağımsız olması gerekecektir. Bu durumda o ve suretin varlığından söz edilir. Halbuki daha önce de açıkladığımız gibi yoktan yaratmaya başlamasından önce sadece o vardır.

Onun yanında bir suretin bulunduğunu varsayarsak, bu suretin dış mevcuda uygun olup olmaması gündeme gelir. Eğer suret uygun olursa, o zaman mevcudatın sayısınca çoğalmaları gerekirdi. Ve suretlerin külliyâtı, onun külliyâtına, cüz'iyâtı da cüz'iyâtına mutabık olurdu. Onların değişmesiyle değişir, çoğalmasıyla çoğalırdı. Halbuki yoktan yaratan açısından bütün bunlar imkânsızdır. Zira bunlar, katıksız birliğe aykırıdır. Aralarında mutabakat olmadığı takdirde ki doğrusu budur, o zaman ondan bir suret olmayıp farklı bir şey olur.

O yaratılışı şöyle açıklamıştır: O, kendisinde bütün mevcudât ve malumâtın suretlerinin bulunduğu ilk unsuru yaratmıştır. Âleme çıkan her varlık, ilk unsurda bulunan suretine uygun olarak varolmuştur. Bütün suretlerin yeri ve mevcudâtın kaynağı o unsurun ta kendisidir.

Akıl ve duyular aleminde algılanan hiçbir varlık yoktur ki söz konusu ilk unsurda suret ve misâl olarak bulunmasın.

Ona göre bu tür bir unsuru yaratmak, ilk ve hak olan zâtın kemâlinin ifadesidir. Avamın onunla ilgili olarak tasavvur ettikleri gibi suretler yani bilinenlerin suretleri onun zâtında mevcut değildir. Çünkü vahdâniyet ve mâhiyet itibarıyla yarattıklarının sıfatlarıyla tavsif edilmekten münezzehtir. İşin tuhaf tarafı Thales'in ilk yaratılan şeyle ilgili düşüncesidir. Ona

göre ilk yaratılan sudur. Bu meyanda şöyle demiştir: Su, bütün suretler için uygundur. Gök, yer ve bu ikisi arasındaki bütün cevherler sudan yaratılmıştır. Su, yaratılan her şeyin illeti olduğu gibi cismanî unsurdan mürekkep olan şeylerin de illetidir. Ona göre suyun katılaşıp tamamen donmasıyla yeryüzü oluşmuştur. Yine suyun çözülmesinden hava oluşmuştur. Havanın saflaşmasından ateş, duman ve buharlardan da gök oluşmuştur. Esîrden meydana gelen alevden yıldızlar oluşmuştur. Bu yıldızlar, müsebbebin sebebi etrafında dönüşü tarzında ona doğru şevkle dönmeye başlamışlardır. Ona göre su eril, toprak dişildir ve bu ikisi aşağıdırlar. Ateş eril, hava dişildir ve bu ikisi de yüksektirler.

İlk ve son, yani başlangıç ve kemâl olan bu unsur, cisimlerin ve cirmlerin unsuru olup basit rûhânîlerin unsuru değildir. Bu unsurun duruluk ve bulanıklığı söz konusudur. Duruluğunda oluşan şey cisim, bulanıklığında oluşan ise cirm olur. Cirm dağılırken cisim dağılmaz. Cirm kesif ve açık, cisim latif ve kapalı (bâtın)dır. İkinci neş'ette cisim açık olup cirm dağılacak, cisim latif ve zahir, cirm kesif ve dağılır olacaktır.

Thales şöyle derdi: Göğün üstünde yaratılmış başka âlemler vardır. Ama mantık o nurları tavsif edemez. Akıl da onları idrak etmekten uzaktır. Onlar keyfiyeti bilinmeyen bir unsurdan yaratılmıştır. Onun nuru görünmez. Mantık, nefs ve tabiat o unsurun çok altındadır. O, önü ve sonu bakımından mutlak zaman (dehr-i mutlak)tır. Bütün akıl ve nefsler onun özlemiyle yanıp tutuşur. O, sonsuz süreklilik, ebediyet, bekâ olarak isimlendirdiğimiz şeydir.

Bütün bu ifade ve işaretle anlatmak istediği, ilk yaratılanın su olduğudur. Su, ulvî varlıkların ilk temeli (mebde) olmamasına karşın cismânî terkiplerin temelidir. İlk unsurun her surete uygun, yani bütün suretlerin kaynağı olduğuna inanınca cismânî âlemde bütün suretlerin kabulüne yatkın ona denk bir misali olduğunu kabul etmiştir. Yaptığı araştırmalar sonucunda hiçbir şeyin su kadar buna uygun olmadığını görmüş ve mürekkebât arasında ilk yaratılanın su olduğu fikrine ulaşarak semâvî ve arzî bütün cisim ve ecrâmı ondan inşa etmiştir.

Tevrat'ın ilk sifrinde (Tekvîn), yaratılışın temelinin Allah Teâlâ tarafından yaratılan bir cevher olduğu söylenmiştir. Allah Teâlâ o cevhere

heybet nazarıyla baktığında eriyen bu cevher suya dönüşmüştür. Sonra sudan duman gibi bir buhar yükselmiş, ondan gökyüzünü yaratmıştır. Suyun üzerinde, denizin üzerindeki gibi bir köpük oluşmuş ve ondan da toprağı yaratmıştır. Daha sonra onu dağla sabitleştirmiştir. Bunları görünce Miletoslu Thales'in fikirlerini bu nübüvvet fenerinden almış olduğu gibi bir his uyanmaktadır.

Suretlerin kaynağı olarak isbât ettiği ilk unsur fikri de ilahî kitaplarda zikredilen Levh-i Mahfûz'a çok benzemektedir. Çünkü bütün bilgilerin hükümleri, bütün varlıkların suretleri ve kâinatın haberleri oradadır.

Buradaki su, Arş'ın üzerinde durduğu bildirilen suya benzemektedir: "Arşı suyun üstündeydi." (Hûd, 11/7)

2. Anaksagoras'ın Görüşleri

Anaksagoras da Miletosludur. Allah'ın birliği konusunda Thales'le aynı görüşü paylaşmıştır. Ancak ilk temel (mebde-i evvel) konusunda ondan ayrılmıştır. Ona göre mevcûdâtın temeli, cüzleri benzeşen ilk cisimdir. Bu cüzler, duyular ve akıl tarafından idrâk edilemeyen ve kavranamayan türden latîf bir yapıya sahiptir. Ulvî ve süflî âlemin tamamı ondan oluşmuştur. Çünkü mürekkep varlıklardan önce basît varlıklar varolmuştur. Farklı olanlar da aynı şekilde benzer olanlardan sonra ortaya çıkmışlardır. Peki mürekkep varlıkların tamamı, unsurların karışım ve terkibinden oluşmamış mıdır? Cüzleri bakımından benzeşen basît varlıklar değiller midir? Hayvan veya bitki olsun, beslenen her canlı, benzeşen ve benzeşmeyen cüzlerden besleniyor değil midir? Gıdalarının hepsi de midede toplanmakta ve benzeşerek damarlarda dolaşarak kan, et ve kemiğe dönüşüyor değil midir?

Anlatıldığına göre mebde-i evvelin akl-ı fa'al olduğu noktasında diğer bilgelerle aynı görüştedir. Ancak ilk olan Hak Teâlâ'nın hareketsiz ve sâkin olduğu görüşüyle onlardan ayrılmıştır. Hak Teâlâ'nın hareket ve sükûnuyla ilgili tartışmaları ve filozofların bu konudaki görüşlerini ileride ele alacağız.

Porphirios ondan şu görüşü nakletmiştir: Eşyanın aslı, tek bir cisim olup küllün mevzûudur ve sonsuzdur. Ancak bu cismin ne olduğunu

açıklamadık. O unsurlardan biri midir, yoksa onların dışında mıdır? Ona göre bütün cisimler, cismânî kuvvetler, bütün tür ve sınıflar ondan çıkar.

Kümûn (potansiyel varlık) ve zuhûr fikrini ilk ortaya atan odur. Ona göre eşyanın tamamı ilk cisimde kâmin yani yerleşiktir. Varolma yani vücûd, onların bu cisimden tür, sınıf, miktar, şekil, yoğunluk ve görünüm olarak çıkmasıdır. Bunu, başağın bir tohumdan çıkışına benzetmek mümkündür. Küçük bir çekirdekten hurma çıkması da buna benzer. Kâmil insan, bayağı bir nutfeden çıkan bir surettir. Yumurtadan çıkan kuş da buna benzer. Bu örneklerin hepsinde de kümûndan zuhûr etme, kuvveden fiil, madde istidadından suret seviyesine çıkma söz konusudur. Yoktan yaratma birdir. Ona göre bu ilk cisim dışında başka hiçbir şey yoktur.

Ondan nakledilen bir diğer görüş de şudur: Eşya, ilk halinde sükûn içindeydi. Sonra akıl gelip onları en güzel biçimde sıralayarak yüksekten aşağı doğru yerleştirdi. Sonra hareketli ve sâkin olanları, sonra da düz ve dairesel olanları yerlerine yerleştirdi. Dairesel hareketle dönen felekleri, düz hareket eden unsurları yerlerine yerleştirdi. Bütün bu eşya, yapılan bu tertip ve düzenleme ile ilk cisimde varolan mevcûdâtın açığa çıkarılmış halleridir.

Ona göre tertibi gerçekleştiren tabiattır. Kimi zaman Allah Teâlâ olduğunu da söylemiştir. Her şeyin başı mebde-i evvel olan bu cisim olduğuna göre dönüş de (me'âd) ona olacaktır. İlk doğuş zuhûr olduğuna göre ikinci doğuş kümûn olmalıdır. Bu görüş, suretlerde hudûs eden ilk heyûla fikrinde olanlara yakın bir görüştür. Ancak o, cüzleri bakımından benzeşen sonsuz bir cismin fiilî varlığını isbât etmiştir. Oysa ilk heyûla fikrini savunanlar, bu tür fiilî bir cismin varlığını kabul etmemektedirler. Geç dönem filozofları (müteahhirûn) da semâvî veya unsurî bir suret belirlenmemiş mutlak bir cismin varolduğu fikrinde ona karşı çıkmışlardır. Bu cisme sonsuzluk izâfe etmesini de reddetmişlerdir. Kümûn ve zuhûr fikrine, eşyanın tertibine ve bu tertibi yapanın belirlenmesi düşüncesine de karşı çıkmışlardır. Görüşü, Thales'in görüşlerinin devamı hükmündedir. Çünkü ikisi de Miletoslu olup ilk unsuru isbât noktasında benzer bir fikre sahiptirler. İkisine göre de suretler bu ilk unsurda (unsur-i evvel) tezâhür ederler, ilk cisim ve mevcudât da onda yerleşiktirler (kâmin).

Aristo ise ondan şunu nakletmiştir: Eşyanın kendi oluşumunu borçlu olduğu cisim, çokluğu kabul etmez. Ona göre bu görüş, çokluğun Allah Teâlâ tarafından geldiğini imâ etmektedir.

3. Anaksimenes'in Görüşleri

Miletoslu bir bilge olup halkı arasında hikmet ve iyiliğiyle anılan bir şahsiyettir. Anaksimenes şöyle demiştir: Allah Teâlâ ezelîdir. O'nun için ne ilk, ne de son vardır.

O, eşyanın temeli olup başlangıcı yoktur. Yarattıkları tarafından sırf O olarak idrak edilebilir. O'na benzetilebilecek bir mâhiyet yoktur. Her türlü mâhiyet O'nun tarafından yaratılmıştır. O, sayısal olmayan bir teklikle tektir. Çünkü sayısal teklik çoğalabilir. O ise asla çoğalmaz. Yaratılan her şeyin sureti, yaratma sınırında zuhûr etmiştir. Her şeyin sureti de O'nun ilk ilminde mevcuttur. Katındaki suretler sayısızdır.

Anaksimenes şöyle demiştir: Allah Teâlâ hakkında şu iki sözden sadece biri caizdir: Ya ilminde varolanı yaratmıştır diyebiliriz, ya da bilmediği şeyleri yaratmıştır diyebiliriz. İkincisi O'na yakışmayacak çirkinlikte bir sözdür. İlminde olanları yaratmıştır dediğimizde ise bütün suretler O'nun ezeliyetine bağlı olarak ezelî olmaktadır. O'nun zâtı, bilinenlerin çokluğundan dolayı çoğalmadığı gibi onların değişmesiyle de değişmez. Allah Teâlâ vahdâniyetiyle unsurun suretini yaratmıştır. Sonra yine O'nun yaratmasıyla bundan aklın sureti doğmuştur. Unsur, suretlerin renklerini nur ve eserlerine göre akılda tertip etmiştir. Bütün bu tabakalar, tek bir defada sayısız suret olmuştur. Tıpkı temiz bir aynada zaman ve sıralama olmaksızın zuhur eden suretler gibi. Ancak heyûla bir defada kabule yatkın olmayıp zaman ve tertibe bağlı olarak kabulde bulunabilir. Suretlerin ondaki hudûsu tertip üzeredir. Bu durum, âlemlerde bulunan tabakalar miktarınca birbirini izleyerek sürmüştür. Sonunda hem heyûladaki suretlerin nurları hem de heyûla zayıflamış ve ne rûhânî, ne hayvanî, ne de nebâtî bir nefsi kabul etmeyen kesîf bir surete dönüşmüştür.

Hayat ve duyuyu kabule yatkın olan her şey, söz konusu nurların eserleri arasında sayılır.

Anaksimenes şöyle derdi: Bu âlem yaşlanarak bozulma ve yok olmaya yönelir. Çünkü o, söz konusu âlemlerin en altta ve en ağır olanıdır. Onun ilk unsura nisbeti, özün kabuğa nisbeti gibidir. Kabuk, belli bir zaman sonra atılır. Ona göre bu âlemin varlığını devam ettirmesi en üstteki âlemin nuru sayesindedir. Aksi takdirde bir an bile var olamazdı. Varlığının devamı, aklın onunla bağlantılı cüz'ünü, nefsin de ona karışan kısmını saflaştırmasına kadardır. Her iki cüz de saflaşınca bu âlem dağılacak, fesâda uğrayacak ve karanlığa boğulacaktır. Kirli ve habis nefsler, bu karanlıkta nursuz, ruhsuz, huzursuz, sükûnsuz ve ümitsiz bir halde kalacaklardır.

Yine ondan nakledildiğine göre yaratılan ilk varlık havadır. Âlemdeki bütün ulvî ve süflî varlıklar da ondan oluşmuştur.

Anaksimenes şöyle demiştir: Mutlak havanın temiz kısmından oluşan her şey latîf ve rûhânî olup asla yaşlanmaz ve fesâda uğramaz. Kir ve pislik kabul etmez. Havanın bulanık kısmından oluşan şeyler ise kesîf ve cismânî olup bir şekilde yaşlanır ve fesâda uğrar. Kir ve pisliğe yatkın olur. Havanın üstünde yer alan âlemler onun temiz kısmından oluşan rûhâniyât âlemleridir. Havanın altındaki âlemler ise, onun bulanıklık kısmından doğan cismâniyât âlemleridir. Cismânî âlem, pislik ve kirleri fazla olan bir âlemdir. Bu pislikler, o âleme meyledenlere bulaşarak onların yükselmelerini engeller. Bu âleme meyletmeyenler ise o pisliklerden kurtularak daha latîf ve mutluluğu dâimî olan âlemlere doğru yükselirler. O, havayı cismânî âlemdeki mevcûdât için ilklerin ilki gördüğü gibi rûhânî âlemdeki mevcûdât için de unsuru ilklerin ilki görmüştür.

Anaksimenes, Thales'in birbirine mukabil olarak unsur ve suyun varlığını kabul etmesi gibi aynı şekilde unsur ve havanın varlığını birbirine mukabil olarak kabul etmiş ve unsuru ilk kalem konumuna, aklı da suretlerin biçimlerini taşıyan levh konumuna yerleştirmiştir. Mevcûdâtı da bu tertibe göre sıralamıştır. Anaksimenes de hikmetini nübüvvet kandilinden almış, ancak bunları halkının fikirleriyle karıştırmıştır.

4. Empedokles'in Görüşleri

Felsefe cemaatinin ileri gelenlerden biri olup ilimlerde dikkatli nazarı, amellerde inceliğiyle tanınmıştır. Empedokles Hz. Dâvud (aleyhisselâm)

döneminde yaşamış ve onunla tanışarak ilimlerinden istifade etmiştir. Lokman Hekim'le (aleyhisselâm) görüşüp ondan hikmet elde ettiği de rivayet edilmiştir. Ardından kendi ülkesine dönerek halkına yararlı olmuştur. Kendisi şöyle demiştir: Allah Teâlâ'nın hûviyeti ezelidir. O, mutlak ilim ve mutlak irâdedir. O, cömertlik, izzet, kudret, adalet, hayır ve haktır. Bu isimlerle anılan ayrı kuvvetler yoktur. Bilakis onlar O, O bunların hepsidir. Mutlak anlamda yaratıcıdır. O, bir şeyden yaratmış veya başka bir şey onunla beraber bulunmuş değildir. Bütün basît varlıkların ilki olan şeyi, yani ilk unsuru yaratmış, ondan da diğer basit şeyleri yaratmıştır. Ardından da bu basitlerden hareketle mürekkepleri yaratmıştır.

O, hem şey, hem de şey olmayanın (lâşey'), aklî, fikrî veya vehmî olsun, hepsinin yaratıcısıdır. Yani o, aklî, hayâlî veya hissî olanların, uyumlu ve zıtların yaratıcısıdır. Yaratıcı, suretleri müteakip bir irâde türüyle değil, sırf illet olan bir türle yaratmıştır. O, ilim ve irâdedir. Yaratıcı, sûretleri onlara illet olmak üzere yaratmıştır. O, illet olup ma'lûl değildir. Aksi halde ma'lûl illetle beraber olurdu. Bir ma'lûl illetle beraber olabilir demek caiz olunca ma'lûl, illetin gayri olmaz. Ma'lûl, ma'lûl olması itibarıyla illetten daha önemli ve evlâ olamaz. İllet de illet olması itibarıyla ma'lûlden evlâ olamaz. Bu durumda ma'lûl illetin altında ve sonrasında yeralmaktadır. İllet, bütün illetlerin, yani kendi altındaki bütün ma'lûllerin illetidir. Ma'lûl, hiçbir şekilde ve hiçbir cihette illet ile birlikte olmaz. Aksi halde illet ve ma'lûl isimleri geçersiz olurdu. İlk ma'lûl unsurdur. İkinci ma'lûl, onun aracılığıyla akıldır. Üçüncü ma'lûl ise o ikisinin aracılığıyla oluşan nefstir. Bu üçü, ilk basitler ve aracılardır. Bunlardan sonra gelenler mürekkebâttır.

Ona göre mantık, akılda bulunanı ifade etmez. Çünkü akıl, basît olması itibarıyla mantıktan daha yücedir. Mantık mürekkeptir. Mantık bölünürken, akıl bütünleşir, hadler koyar ve parçalara ayrılanları toplar. Şu halde mantık Allah Teâlâ'yı ancak tek bir sıfatla vasfedebilir ki o da şudur: Allah Teâlâ odur ve bu âlemlerden basît veya mürekkep bir şey değildir. O, hem o, hem de şey olmayan (lâşey') olduğu zaman şey de, şey olmayan da yaratılmış olmaktadır.

Empedokles şunları da söylemiştir: İlk Unsur, kendi altında olan

aklın özü açısından basîttir. O, mutlak basît, yani illetin özü bakımından mutlak bir değildir. Aklî veya hissî olarak mürekkep olmayan hiçbir ma'lûl mevcut değildir. Unsur, kendi özü itibarıyla sevgi ve galebe çalmadan mürekkeptir. Basît rûhânî cevherler ve basît cismânî cevherler bu ikisinden yaratılmıştır. Dolayısıyla sevgi ve galebe çalma unsurun iki sıfatı ya da sureti olmuştur. Bu ikisi, bütün mevcûdâtın da temel ilkeleridir. Rûhânîlerin tamamı katıksız sevgiyle, cismânîler de galebe çalmayla yoğurulmuşlardır. Bunlardan mürekkep olanlar da sevgi ve galebe çalma tabiatları, bunların birleşme ve çatışmaları üzere vücud bulmuşlardır. Rûhânîlerin cismânîlerdeki miktarı da bunların mürekkebâtta bulunma oranlarına göre belirlenir. Bu anlamda birleşenler birbirleriyle tür türe, sınıf sınıfa olacak şekilde birleşmiştir. Zıtlar da birbirlerinden tür türden, sınıf sınıftan olacak şekilde uzaklaşıp soğumuştur.

Sevgi ve kaynaşma bulunanlar rûhâniyâttan, farklılık ve galebe bulunanlar cismâniyâttan sayılmıştır. Ancak her ikisi de farklı oranlarla tek bir nefste bulunabilirler.

Empedokles, sevgiyi Müşteri ve Zühre'ye, galebe çalmayı ise Zuhal ve Merih'e izâfe etmiştir. Bunlar sanki saadet ve bedbahtlıkla somutlaşmışlardır.

Empedokles'in sözlerinin başka bir bağlamı da vardır. Örneğin şöyle demektedir: Gelişme eğiliminde olan nefs (nefs-i nâmiye) hayvanî (behîmî) nefsin, hayvanî nefs, mantıkî nefsin, mantıkî nefs de aklî nefsin kabuğu konumundadır. Her altta olan, üstte olanın kabuğu hükmündedir. Üstte olan, onun özüdür. Kabuk ve öz kavramlarıyla muhtemelen beden ve ruhu ifade etmektedir. Buna göre nefs-i nâmiye hayvanî nefsin bedeni, o da onun ruhudur. Bu durum akla varıncaya kadar böyle sürmektedir.

İlk Unsur akılda kendinde bulunan aklî rûhânî suretleri, akıl da nefste Unsur'dan elde ettiklerini, küllî nefs de küllî tabiatta akıldan elde ettiklerini tasvîr ettiğinde tabiatta birbirine benzemeyen kabuklar oluşmuştur. Bunlar, latîf olan rûhânî akla da benzemeyen kabuklardı. Akıl bunlara bakıp bedenlerdeki ruhları ve özleri görünce onlara gözalıcı, değerli ve güzel suretler ihsan etti. Bunlar latîf rûhânî aklî suretlere benzer nefslerin suretleriydi. Bunu yapmasının nedeni, bunların onları idare edebilmesi,

kabuklarla özleri ayrıştıracak şekilde üstlerinde tasarrufta bulunabilmeleriydi. Böylelikle özleri kendi âlemine yükseltebilecekti. Cüz'î nefsler, evin pencerelerine vuran güneş ışıkları misali küllî nefsin parçalarıydı. Küllî tabiat ise nefs bakımından ma'lûldü. Empedokles, cüz ile tabiatı birbirinden ayırmış ve cüz'ü ma'lûl olarak görmemiştir.

Ona göre küllî nefsin özelliği sevgidir. Çünkü o, akla ve onun güzelliğine baktığı zaman ona aşık olmuş, âşığın maşûku için hissettiği duyguları hissederek ona yönelmek ve onunla birleşmek istemiştir.

Küllî tabiatın özelliği ise galebedir. Çünkü o birleştiği zaman nefs ve aklı idrak ederek onlara aşık olabileceği bir göz ve basiretten mahrum kalmıştır. Aksine onlardan zıt güçler doğmuştur. Basît varlıklarında ilkelerdeki zıtlıklar, mürekkep varlıklarında mizacî, tabiî ve hayvanî güçlerin zıtlıkları hakim olmuştur. Tabiî güçleri onların külliyâtının ma'lûlleri olmaları itibarıyla illetten uzak kaldıkları için başkaldırmışlardır. Nefsânî cüzleri ise aldatıcı âlemlerine kanarak ona boyun eğmişlerdir. Bunlar güzel yemekler yeme, tatlı içkiler içme, gösterişli giyinme ve zevk dolu birliktelikler kurma gibi fiziksel zevklere yönelerek aslında tabiatlarında bulunan aklî ve rûhânî kemâl, güzellik ve gözalıcılığı unutmuşlardır. Küllî nefs onların isyan ve gururlarını görünce üstlerine kendi cüzlerinden birini indirmiştir ki o, hayvânî ve nebâtî nefslerden daha arı, daha değerli ve daha latîftir. Bu cüz, onların isyanlarını bastırarak aldanmış nefslere gerçek âlemlerini sevdirmiş, unuttuklarını hatırlatmış, bilmediklerini öğretmiş, kirlerini temizlemiş ve üstlerine bulaşmış olan pislikleri onlardan tecrit etmeye çalışmıştır. Bu değerli cüz, her devirde gönderilen peygamberdir. O, akıl ve ilk unsurun koyduğu yasalar üzere hareket ederek sevgi ve galebede dengeyi gözetir. O bazı nefsleri hikmet ve güzel öğütlerle kaynaştırır. Bazı nefsleri de zor ve galebe gücüyle yola getirmeye çalışır.

Peygamber bazen lütfundan hareketle sevgiyle ve güzel lisanla onları davet ederken, bazen de zordan hareket ederek galebeyle kılıcını çeker. Her iki yolla da hayvanî ve nebâtî nefslerin telkinleriyle aldanmış olan değerli cüz'î nefsleri batıla daha fazla dalmaktan ve asılsız işlere gönül vermekten kurtarır. Bazen o iki nefse de değerli nefs (nefs-i şerîfe) kisvesini giydirir. Bunun sonucunda şehvet sıfatı sevgiye dönüşüp iyilik, hak ve

doğruluk sevgisi galip gelir. Gazap sıfatı da galebeye dönüşerek kötülük, batıl ve yalanı bastırır. Bu sayede değerli cüz'î nefs o iki nefsi rûhânîlerin âlemine yükseltir. Her iki nefs bu âlemde olduğu gibi o âlemde de onun için beden olurlar. Bu meyanda şöyle denilmiştir: Değişim ve çalışma kişi için en sevilen şeyler olduğunda, onların sevgisiyle zıtlarını muhakkak yener.

Empedokles'ten nakledilen görüşler arasında şu da yer alır: Âlem, dört ustukustan mürekkep olup bunların ötesinde bunlardan daha basît başka bir şey yoktur. Eşyanın bir kısmı, bir kısmında yerleşiktir. Ona göre oluş (kevn), dönüşüm (istihâle) ve gelişim (numuv) yoktur. Nitekim şöyle demiştir: Hava ateşe, su da havaya dönüşmez. Bu, yoğunlaşma ve seyrelme, kümûn ve zuhûr, mürekkep olma ve çözülme ile olur. Mürekkeplerdeki terkîp olma sevgiyle, çözülenlerdeki (mütehallilât) çözülme (tehallul) ise galebeyle olur.

Yine o, Yaratıcı hakkında bir tür hareket ve sükûndan söz etmiş ve şöyle demiştir: O, bir tür sükûn ile hareket eder. Çünkü akıl ve unsur bir tür sükûn ile hareket ederler. Her ikisini de O yaratmıştır. Yaratıcı hiç kuşkusuz en büyüktür. Çünkü O, bütün hareket edenlerin ve sükûn halinde bulunanların illetidir. Pitagoras ve Eflâtun'a kadar bilinen birçok bilge bu görüşü benimsemiştir. Büyük Zenon, Demokritos ve şâirler ise Yaratıcı'nın hareket edici olduğunu söylemişlerdir. Anaksagoras'ın daha önce Yaratıcı'nın sükûn halinde bulunduğunu söylediği nakledilmişti. Çünkü ona göre hareket, ancak muhdes yani sonradan olma olabilir. Ardından da şöyle demiştir: Fakat şunu söylemelisiniz ki o hareket bilinen her hareketin üstünde olduğu gibi, o sükûn da her sükûnun üstündedir.

Bütün bu filozoflar, hareket ve sükûn ile bir mekândan diğerine intikâli veya belli bir mekânda kalmayı kasdetmiyorlardı. Hareketle değişim ve dönüşümü murad etmedikleri gibi, sükûn ile de cevherin sebâtını ve belli bir halde devam etmesini kasdetmiyorlardı. Çünkü ezelîlik ve kıdem, bunlarla çelişmekteydi.

Yaratıcı hakkında çokluk endişesinden kim bu kadar sakınabilir? O'nun değişkenliği gibi bir tehlikeden kim bu kadar endişe edebilir? Filozoflar akıl ve nefsteki hareket ve sükûn ile fiil ve infiâli kasdetmişlerdir.

Akıl kâmilen ve bilfiil varolduğu için onun, tek, sâkin ve kendisini fiil sahibi kılacak bir hareketten müstağnî olduğunu söylemişlerdir. Nefs ise eksik ve sürekli kemâlin arayışında olduğu için hareketli ve aklın makamına ulaşma arzusu içindedir. Ardından da şunu söylemişlerdir: Akıl, bir tür hareketle sükûn halindedir. Yani o, zâtı itibarıyla bilfiil kemâl sahibi ve fâildir. Nefsi kuvveden fiile çıkaran da odur. Fiil, sükûn içindeki bir tür harekettir. Kemâl, hareket içinde bir tür sükûndur. Yani o, kâmil, hem de diğerleri için mükemmil yani kemâle erdiricidir. Onlara göre bu ilkelerden hareketle Allah Teâlâ'ya hareket ve sükûn isnâd etmek caiz olmaktadır.

İşin tuhaf yanı böyle bir ihtilafın din sahipleri arasında da vukû bulmuş olması ve bazılarının Allah Teâlâ'yı bir mekânda istikrâr etmiş ve bir mekâna istivâ etmiş olduğunu –ki bu sükûnu ifade eder– iddia etmiş olmaları, bazılarının ise O'nun geldiğini, gittiğini, indiğini ve çıktığını iddia etmiş olmalarıdır ki bu da hareketi ifade eder. Ancak bunlar O'nun şânına lâyık olacak şekilde anlaşılmalıdır.

Empedokles'ten bu âlemin sonu (me'âd) konusunda nakledilen görüş şudur: Bu âlem, alıştığımız şekli üzere bâki kalır. Yani tabiata sarılmış nefsler ve ağlara takılıp kalmış ruhlar burada varolmaya devam ederler. En sonunda Küllî Nefs'ten yardım isterler. Nefs, akla yakarır. Akıl da bu yakarışa kulak verip Allah Teâlâ'ya yakarır. Bunun üzerine Allah Teâlâ akla feyizde bulunur. Akıl de nefse feyizde bulunur. Nefs de bütün âleme feyizde bulunur ve âlemde varolan cüz'î nefsler onun nuruyla aydınlanır. Yeryüzü de nura boğulur ve bütün cüz'îler küllîlerini bularak kendilerini saran ağdan kurtulur ve küllîleriyle birleşirler. Bu sayede kendi âlemlerindeki eşsiz saadete dönerler. "Allah Teâlâ'nın kendisine nur vermediği kimsenin nuru olamaz." (Nur, 24/40)

5. Pitagoras'ın Görüşleri

İyonya'dan Minsarehs'in oğlu olan Pitagoras, Süleyman Peygamber (aleyhisselâm) döneminde yaşamıştır. Hikmeti, peygamberlik madeninden tahsîl etmiştir. Sağlam bir görüş ve parlak bir akla sahip olan filozof, aynı zamanda fazilet sahibi bir insandır. Duyu ve sezgi (hads) yoluyla ulvî âlemleri müşâhede ettiğini, feleğin hareketlerini işitecek derecede bir riyâzet

gücüne ulaştığını ve meleklerin makamına yükseldiğini iddia etmiştir. Bu konuda kendi ifadesi şudur: "Hayatım boyunca onların hareketlerinden daha hoş, sûret ve heyetlerinden daha gözalıcı bir şey görmedim."

Pitagoras ilâhiyat konusunda şunları söyler: Allah Teâlâ Bir'dir. Bu birlik, rakam olarak bir olmaktan farklıdır ve sayıya dâhil değildir. Akıl ve nefs cihetinden idrâk olunamaz. Aklî düşünce O'nu idrâk edemez. Nefsî mantık da O'nu idrâk etme ve vasfetme yetkinliğine sahip değildir. O, rûhanî sıfatların üstündedir. Zât olarak da idrâk edilebilir değildir. O ancak eserleri, yarattıkları ve fiilleri bakımından idrâk edilebilir. Âlemlerden herhangi bir âlemin O'nu idrâki, ancak O'nun eserleri miktarınca olabilir. Söz konusu âlemin O'nu tavsifi de, ancak eserlerinden ona mahsus kıldığı ölçüde mümkün olabilir. Rûhânî âlemde mevcûd olanlar, birtakım özel rûhânî eserlerle donatıldıkları için O'nu bu eserlerden hareketle tavsif ederler. Aynı şekilde cismânî âlemdeki mevcûdât da, birtakım özel cismânî eserlerle donatılmışlardır. Onlar da bu eserlerden hareketle O'nu tavsif ederler. Hiç kuşkusuz hayvanın hidayeti, onun yaratılış ilkelerine göre, insanın hidayeti de onun fıtrat ilkelerine göre belirlenmiştir. Herkes O'nu kendi özelliklerinden hareketle tavsif ve sıfatlarının hususiyetlerine göre takdis eder.

Pitagoras'a göre birlik (vahdet) şu türlere ayrılmıştır:

a. Başkasından elde edilmemiş vahdettir ki bu Allah Teâlâ'nın vahdeti olup her şeyi kuşatır, aynı zamanda her şey hakkındaki hüküm birliğidir. Varlıklar âlemindeki birler ve çokluk da vahdetin bu türünden doğar.

b. Başkasından elde edilen birlik. Bu da yaratılmışların vahdetidir.

Vahdet, mutlak anlamda zamanın (dehr) öncesindeki vahdet, dehrle birlikte bulunan vahdet, dehr sonrası ve zamanın öncesinde bulunan vahdet ve zamanla birlikte bulunan vahdet gibi türlere ayrılır. Dehr öncesinde bulunan vahdet, Allah Teâlâ'nın vahdetidir. Dehrle birlikte bulunan vahdet, İlk Akl'ın (Akl-ı evvel) vahdetidir. Dehrden sonra ve zamandan önce bulunan vahdet nefsin vahdetidir. Zaman ile birlikte bulunan vahdet ise, unsur ve mürekkebât için geçerli olan vahdettir.

Onun vahdetle ilgili bir diğer taksimi de şudur: Vahdet, zât itibarıyla vahdet ve araz itibarıyla vahdet olmak üzere iki kısma ayrılır. Zât itibarıyla

vahdet, ancak sayı ve sayılanlar için geçerli olan vahdâniyetlerin sudûr ettiği küllün yaratıcısı için söz konusudur. Araz itibarıyla vahdet ise, sayılar için esas olup sayılara dâhil olmayanların vahdeti ile sayılar için esas olup sayılara dâhil olanların vahdeti olmak üzere iki kısma ayrılır. İlki, Faal akl'ın vahdâniyeti gibidir. Çünkü o sayı ve sayılanlar kapsamına girmez. İkincisi ise kendisine dâhil olanlara göre değişik kısımlara ayrılır. Örneğin iki, iki birden mürekkeptir. Aynı şekilde bütün sayılar birden mürekkeptir. Sayı miktarı yükseldikçe, ona izâfe edilen birlik de aynı oranla azalır. Bir de parçası gibi değil de ayrılmaz gereği olarak dâhil olanlar vardır. Çünkü sayı ve sayılan hiçbir şey, ayrılmaz bir gereği olan vahdetten hâli kalmaz. Örneğin iki ve üç, iki ve üç tane birden ibârettir. Mürekkebât ve basîtler arasında bulunan sayılanlar da ya tür, ya şahsiyet, ya da cins bakımından birdir. Örneğin cevher gibi ki o, mutlak anlamda cevherdir. İnsan da insandır. Şahsiyet itibarıyla böyle olup örneğin Zeyd, belli bir şahıstır. Buna göre vahdet, şu veya bu şekilde mevcûdâtın ayrılmaz bir özelliğidir ki, bu Allah Teâlâ'nın vahdetinden kaynaklanır. Zâtları itibarıyla çok olmaları bunu değiştirmez. Her varlık, kendisinde bulunan birliğin galebesine göre şereflendirilmiştir. Çokluktan uzaklaşıldıkça derece ve kemâl bakımından yükselme gerçekleşir.

Pitagoras, sayı ve sayılanla ilgili görüşleri bakımından kendinden önceki bütün filozoflara aykırı düşmüş, sonraki birçok filozof da kendisine muhalefet etmiştir. O, sureti maddeden soyutlar gibi, sayıyı sayılandan soyutlamıştır. Ona göre sayı, varlığı tahakkuk etmiş bir mevcuddur. O, sureti de tecrît ederek tahakkuk ettiğini kabul etmiştir. Bu meyanda şöyle demiştir: Mevcûdâtın temel esası sayıdır. Allah Teâlâ tarafından ilk yaratılan da odur. İlk sayı birdir. Ancak birin sayıların kapsamına girip girmemesi konusunda tereddüde kapılmıştır. Ancak meylettiği görüş, birin sayılara dâhil olmadığıdır. Buna göre sayı, ikiden başlar.

Pitagoras'a göre sayılar, tek ve çift olmak üzere ikiye ayrılır. İlk basit sayı ikidir. İlk basît çift sayı ise dörttür. O, iki eşite bölünebilir. İki sayısını çift sayı saymamıştır. Çünkü o, bölünebilir olsaydı, iki tane bire ayrılır ve bir de sayıya dâhil edilmiş olurdu. Halbuki ona göre sayı ikiden başlar. Çift de ikinin bir parçasıdır. Bu durumda nasıl onun kendisi olabilir?

İlk basît tek sayı üçtür. Ona göre bölünme bu şekilde sona ermektedir. Bunun üstündeki sayılarda ise bölünenlerin bölünmesi söz konusudur. Sayıların üst sınırı dörttür ki o, kemâli temsil eder. Nitekim o, dörtlük üzerine yemin eder ve şöyle derdi: "Nefslerimizi çekip çeviren dörtlüğün hakkı için hayır! O, kemâlin kaynağıdır." Bunun ötesindeki sayılar ise tekin çifti, çiftin çifti, tek ve çiftin çifti olan sayılardır.

Pitagoras beşi devreden sayı olarak isimlendirmiştir. Çünkü beş kendi katlarıyla ne kadar çarpılırsa çarpılsın sonuna hep beş gelir.

Altıyı ise tam sayı olarak adlandırmıştır. Çünkü onun cüzleri tamamına denktir.

Yediyi ise kâmil sayı olarak isimlendirmişti. Bunun nedeni de ilk çift ve tek sayının toplamına eşit olmasıdır. Böylelikle yedi bir başka sonu ifade eder.

Sekiz, iki çiftten oluşan ilk sayıdır.

Dokuz ise üç tekten oluşan bir sayı olarak başka bir sonu ifade eder. On, birden dörde kadar olan sayıların toplamı olarak bir diğer sondur.

Bu durumda sayılar için dört son söz konusu olur: Dört, yedi, dokuz ve on. Bunun ardından tekrar bire dönülür: Onbir, oniki vd. Dördün üstündeki mürekkep sayılar altı kısma ayrılır:

Beş, biri sayılar arasında görmeyenlere göre bir tek, bir çift sayıdan mürekkeptir. Biri sayılar arasında görenlere göre ise bir tek iki çift sayıdan mürekkeptir.

Altı, ilk görüşte olanlara göre iki tek ya da bir sayı ve bir çiftten mürekkeptir. İkinci görüşte olanlara göre ise üç çiftten mürekkeptir.

Yedi, ilk görüşte olanlara göre bir tek, bir çift sayıdan mürekkeptir. İkinci görüşte olanlara göre ise bir tek, üç çift sayıdan mürekkeptir.

Sekiz, ilk görüştekilere göre iki çiftten mürekkeptir. İkinci görüşte olanlara göre ise dört çift sayıdan mürekkeptir.

Dokuz, ilk görüştekilere göre üç tek sayıdan, ikinci görüşte olanlara göre ise bir tek, dört çift sayıdan mürekkeptir.

On ise, ilk görüşe göre bir sayı ve iki çiftten, veya bir çift ve iki tekten mürekkeptir. İkinci görüştekilere göre ise birden dörde kadar sayılanlar

sayıların kemâli ve üst sınırıdır. Bunların ardından gelen sayılar ise bunlara kıyas edilir. Pitagoras'a göre bunlar, mevcûdâtın ilkeleridir.

Pitagoras, bu ilkeleri belirledikten sonra sayıyı sayılan, miktarı makdûr olunana terkip ederek şöyle demiştir: Kendisinde ikilik bulunan ma'dud (: sayılan), sayılanların esası ve temeli olan akıldır. Çünkü onda iki tür itibar mevcuttur. Biri zâtı itibarıyla olup mümkinu'l-vücûd olmasını gerektirir. Diğeri ise yaratıcı itibarıyla olup onunla vâcibu'l-vücûd olmasını gerektirir. Dolayısıyla bunu iki sayısı karşılamaktadır. Kendisinde üçlüğün bulunduğu ma'dud (: sayılan) ise nefstir. Burada ilk iki itibara üçüncü bir itibar ilâve edilmiştir. Kendisinde dörtlüğün bulunduğu ma'dud ise tabiattır. Çünkü onda, ilk üçüne dördüncü bir itibar ilâve edilmiştir. Bundan sonra ise ilkelerin sonu gelmektedir. Ona göre hiçbir mürekkep varlık yoktur ki onda unsurlar, nefs ve akıldan bir şey bulunmasın. Bu şey, bizâtihi kendileri olabileceği gibi eserleri de olabilir ve bu yolla yediye varır. Sayılanları bu fikirden hareketle ona çıkartır ve akıl ile dokuz nefsi bedenleri ve mufârak akılları olan eflâkıyla cevher ve dokuz araz gibi takdim eder. Özetle söylemek gerekirse varlıkların hali sayı ve miktarlarla bilinir. Bu meyanda şöyle demiştir: Allah Teâlâ bütün malûmatı, onların sebepleri olan sayı ve miktarları ihâta etmek suretiyle bilir. Bunlarda farklılık olmadığı için O'nun ilminde de farklılık olmaz.

Pitagoras der ki: Birin mukâbili İlk Unsur'dur. Bu görüş, Anaksimenes'ten de nakledilmiştir. O bunu İlk Heyûla olarak isimlendirmişti. Bu vâhid-i müstefâd olarak da bilinen ve diğer birler gibi olmayan bir (vâhid)dir. O, bir ve küldür. Bütün çoklar ondan sâdır olur. Çokluk, mevcûdatın ayrılmaz özelliği olan birliği ondan kazanır. Ona göre Unsur, birliğiyle tektir. Mevcudata feyz verir. Hiçbir mevcut yoktur ki onun vahdetinden istidadına göre bir nasibi olmuş olmasın. Sonra aklın rehberliğiyle istidâdı kadar birlikten payını alır. Sonra nefsin kuvvetinden de istidâdı kadar pay alır. İlkelerin mürekkebât üzerindeki eserleri de buna göre belirlenir. Ona göre her mürekkep bir tür mizâca sahiptir. Her mizâç da belli bir dengeye sahiptir. Her denge de bir kemâl veya kemâl kuvvetinden kaynaklanır. Bu, ya tabîî ve kendiliğinden olur ki bu hareketin temelidir. Ya da nefsânî kemâlden kaynaklanır ki o da duyu-

nun esasıdır. İnsan mizâcı bu kemâli kabule yatkın olduğu zaman Unsur onun üstüne kendi vahdetinin feyizlerini akıtırken akıl hidâyetini, nefs de nutk ve hikmetini yağdırır.

Pitagoras şöyle demiştir: Hendesî birleşimler de sayısal dengelere dayandığı için bunları da İlkeler arasında sayarız. Pitagorasçılardan bir gruba göre İlkeler, sayısal ilişkilere bağlı hendesî birleşimlerden ibarettir. Bu nedenledir ki semâvî hareketli varlıkların hareketleri müziksel uyumu ile derece bakımından en üstün ve en latif birleşimler olarak görülür. Bu görüşte o kadar ileri gitmişlerdir ki onlardan bazıları ilkelerin maddeden mücerret harfler ve hadler olduğu fikrini dillendirmişlerdir. Mesela elif'i bir mukabilinde, bâ'yı iki mukabilinde kabul etmişlerdir.

Bunu hangi lisan ve dile dayanarak takdir ettiklerini bilemiyorum. Çünkü diller, şehir ve beldelerin farkına bağlı olarak farklılaşırlar. Ya da hangi terkip üzere yapmışlardır? Çünkü terkipler de farklılık gösterir. Tek tek harfler farklı olduğu gibi bunlardan oluşan terhipler de farklıdır. Oysa sayılar böyle değildir. Çünkü sayılar asla farklılaşmaz.

Pitagorasçılardan bir başka grup ise cismin esasının üç boyut olduğunu ve cismin bunlardan mürekkep olduğunu söylemiştir. Bunlar noktayı birin, çizgiyi ikinin, yüzeyi üçün, cismi de dördün karşısına koymuşlardır. Cisimlerin terkiplerinde bu mukabeleleri ve sayıların katlarını gözetmişlerdir.

Pitagoras'a göre hem tabiatlar, hem de içimizde bulunan nefsler dörde ayrılır: Akıl, ilim, rey ve duyular. Ardından sayıyı sayılan üzerine, rûhânîyi cismânî üzerine terkip etmiştir.

Reis Ebu Ali Hüseyin İbn Sînâ şöyle demiştir: Bu görüşünde ona karşı gösterilebilecek en güzel örnek şudur: Bir şeyin bir olması, mevcût veya insan olması gibi değildir. Çünkü o, zâtı bakımından ikisinden de önce gelir. Bir canlı, kendisiyle bir olduğu birlik mânâsı daha önceden ona erişmemişse bir olamaz. Eğer bu olmasa, varlığı da mümkün olmazdı. Şu halde o, en şerefli, en basit ve ilktir. Bu, aklın suretidir. Akıl, bu açıdan bir olmak durumundadır. İlim ise, rütbe bakımından onun altındadır. Çünkü o akıl ile vardır ve aklın ürünüdür. Bir anlamda o, bire muhtaç olan ve ondan sudûr eden iki gibidir. İlim, aynı bunun gibi akla dayanır. Zan ve

rey, yüzeyin sayısıdır. Duyu ise cismin sayısıdır. Yüzey, üç yönlü olması itibarıyla mertebe bakımından ilimden daha genel olan zan tabiatını temsil eder. Çünkü kesin ilim, muayyen bir bilinene taalluk eder. Zan ve şahsî görüş ise, bir şeye eğilim anlamına gelebileceği gibi onun zıddına da eğilim anlamına gelebilir. Somut duyu ise zandan daha kapsamlıdır. Çünkü o, dört boyutlu cismi haber verir.

Pitagoras'a göre âlem, basît rûhânî nağmelerden mürekkeptir. Rûhânî sayılar kesintisiz olup akıl bakımından bölünebilen birimlerdir. Duyular bakımından ise bölünemezler. O, bu görüşten hareketle birçok âlemin varlığını ileri sürmüştür. Örneğin yaratılışın kaynağında varolan bir mutlak mutluluk, fıtratın vazedilişinde bulunan huzur ve neşe âlemi vardır. Bunun altında başka bir âlem vardır. Bu âlemin mantığı(konuşma/düşünce), ulvî âlemlerin mantığı gibi değildir. Zira mantık basît rûhânî nağmelerle olabildiği gibi mürekkep rûhânî nağmelerle de olabilir.

İlk âlemin mutluluğu kesintisiz ve devamlı olur. Ancak nağmelerden terkip bakımından kusurlu olanlar çıkabilir. Çünkü mantık henüz fiil sahasına çıkmamıştır. Bu yüzden mutluluk, mükemmelliğin varacağı son nokta olamaz. Çünkü nağme, ittifâkın varacağı son nokta değildir.

Bunun dışındaki her âlem, mertebe bakımından ilk âlemin altındadır. Âlemler güzellik, gözalıcılık ve mertebe bakımından farklılaşırlar. En son âlem, en ağır ve en altta olan âlemdir. Bu nedenledir ki bu âlem bir türlü cem' olmamış, madde suret ile tam olarak birleşmemiş, onu oluşturan cüzlerden herhangi birinin diğerinden ayrılması caiz olmuştur. Ancak onda da ilk nurdan kalan az bir nur mevcuttur. İşte o nur sebebiyle bu âlemde de bir tür sebât bulunmuştur. Eğer bu nur mevcut olmasaydı, âlem bir an bile bâki kalamazdı. Söz konusu az nur, nefs ve aklın cismi ve o ikisini bu âleme taşıyan unsurdur.

Ona göre insan, fıtratı gereği bu âlemin bütününün karşısında yer alan küçük bir âlemdir. Âlem de büyük bir insandır. İşte bu nedenledir ki insanın nefs ve akıldan aldığı pay diğer canlılardan daha fazla olmuştur. Nefs terbiyesini güzelce yapan, ahlakını terbiye eden ve hayatını iyice arındıran kimse âlemin bilgisine ve oluşum keyfiyetine muttali olabilir. Nefsini ziyan eden, ona yarar sağlayacak iyileştirmelerde bulunmayan

kimse ise sayı ve sayılan dairesinden çıkar, mikdar ve makdûr bağından sıyrılarak kaybolup gider.

Pitagoras şunu söylemektedir: İnsan nefsi, sayısal veya nağmelerle oluşan birleşimlerden teşekkül eder. Bu nedenledir ki nefs, nağmelere uyum sağlamış olup onları dinlemekten zevk alır, onları işitmekle coşup vecd bulur olmuştur. Nefs, bedenle birleşmeden önce bu temel sayısal birleşimlerden yaratılmış, ardından da bedenlerle birleşmiştir. Ahlakî eğitim fıtrata uygun düşer ve nefsler, dış münâsebetlerden sıyrılırsa kendi âlemiyle bağlantı kurar ve ilkinden daha güzel ve mükemmel biçimde yoluna girmiş olur. Zira ilk birleşimi bir yönden nâkıs idi, çünkü bilkuvve idi. Oysa bu âlemde yaptığı riyâzet ve mücâhede ile kemâl derecesine ulaşmış ve kuvveden fiile çıkmış olur. Pitagoras bu meyanda şöyle demiştir: Namaz, zekat ve diğer ibadetlerin sayı ve zamanlarını bildiren şeriatlar, söz konusu ilişkileri, zikrettiğimiz rûhânî birleşimlerin mukabiline koymak için vaz edilmişlerdir. O, bu birleşimlerin konumunda daha da ileri giderek şöyle demiştir: Âlemde birleşimden başka bir şey yoktur. Cisim olsun, araz olsun her şey birleşimlerdir. Nefsler ve akıllar da birleşimden ibarettir.

Böyle bir yaklaşımı ortaya koymak olağanüstü güçtür. Gerçi, telifi müellife, takdiri mukaddire dayandırmak biraz düşünüldüğünde bulunabilecek ve itimat edilebilecek bir fikirdir.

Khrinos ve Şâir Zenon yaratıcı ve yaratılan hakkındaki görüşlerinde Pitagoras'ı izlemişler ancak ondan farklı olarak şunu söylemişlerdir: Allah Teâlâ nefs ve aklı bir defada yaratmıştır. Daha sonra bunların vasıtasıyla daha alttaki varlıkları yaratmıştır. Bu ikisi, ölümsüzlük üzere yaratılmıştır. Bunlar hakkında fenâ ve yok olma caiz değildir. Nefs, temiz ve her türlü kirden arınmış olduğunda kendine uygun olan meskeninin bulunduğu en üst âleme çıkar. Ateş ve havadan oluşan cisim ise bu âlemde her türlü ağırlık ve bulanıklıkla çevrelenmiş olarak bulunur.

Su ve topraktan oluşan cisme gelince yok olur ve çözülür. Çünkü o, semâvî cisme benzer değildir. Semâvî cisim, latîftir, ağırlığı yoktur ve dokunulamazdır. Semâvî cisim, bu âlemde normal cismin içinde gizlenmiş halde bulunur. Çünkü o, çok daha rûhânîdir. Bu âlem semâvî cisme benzer değilken, normal cisim ona benzer niteliktedir. Mürekkep olup

ateş ve hava parçaları daha baskın olan varlıkta semâvî cisimlik yönü daha güçlüdür. Mürekkep olup su ve toprak parçaları daha baskın olan varlıkta ise normal cisimlik yönü daha güçlüdür. Bu âlem, normal cisimlerin âlemidir. O âlem ise, semâvî cisimlerin âlemidir. Nefs, o âlemde normal cismânî değil semâvî cismânî bir bedende diriltilir ve asla fenâ bulmaz. Tabiat ve nefsler onu bıktırmadığı için lezzet alması da süreklidir.

Pitagoras'a niçin âlemin bâtıl olduğu görüşünü ileri sürdüğü sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: Çünkü âlem varoluş illetine ulaşır. Ona ulaştığında ise hareketi durur. Ulvî lezzetlerin bir çoğu nağmelerden oluşan birleşimlerdir. Bu, 'tesbih ve takdîs, rûhânîlerin ve varlığın kaynağı olan şeyden yaratılan her varlığın gıdasıdır' demek gibidir.

Heraklitus ve Abasis (: Hipparakhos) da Pitagorasçılar'dandı. Bu ikisine göre bütün varlıkların temeli ateşti. Ateşin ağırlaşıp taşlaşan kısmından toprak, toprağın ateşle çözülen kısmından su oluştu. Suyun ateş ile karışmasından hava oluştu. Havanın ateşin sıcağıyla karışan kısmı da ateşe dönüştü. Ateş esastır. Ardından toprak, ardından su, ardından hava ve tekrar ateş gelir. Görüldüğü gibi her şeyin başı da sonu da ateştir. Oluşum ondan olduğu gibi bozulma da ona doğrudur.

Demokritos'un yaşadığı dönemde felsefeyle uğraşan Epikür'e göre ise mevcûdâtın temelleri aklen idrâk edilen cisimlerdir. Bunlar, boşluktan boşluğa doğru hareket ederler. Ona göre boşluğun sonu yoktur. Aynı şekilde bu cisimlerin de sonları yoktur. Ancak onların üç ilkesi vardır: Şekil, büyüklük ve ağırlık.

Demokritos'a göre ise iki ilkesi vardır: Şekil ve büyüklük. Ona göre bu cisimler parçalara ayrılmaz. Yani etkileşime girmez ve çoğalmazlar. Akıl veya vehimle bilinmelerine rağmen duyularla algılanmazlar. Bu parçaların hareketleri zorunlu ve tesadüfidir. Söz konusu hareketlerden ise bu âlemin suret ve şekilleri oluşur. Bunlar hareket yönlerine göre hareket ederler. İşte bu nedenledir ki her şeyi tesadüfe bağlamış ve bu cisimlerin bir yaratıcısı olduğunu kabul etmemişlerdir. Halbuki bu hareketlerin tesâdüf olmadığını söyleyenlere göre bir yaratıcı vardır. Onlara göre söz konusu cevherlerin hareketleri de belli sebeplere dayanır. Ancak onlar da

bu hareketlerin çarpışmasını tesadüfle açıklamışlardır. Bu da, âlemin tesâdüfle oluştuğu sonucunu doğurmuştur.

Pitagoras'ın iki önemli öğrencisi vardı. Bunların ilki Merzinoş olarak da bilinen Felinkes'ti. Felinkes, İran'a giderek insanları Pitagoras felsefesine davet etmiş ve bu felsefeyi Mecûsîlikle bağdaştırmaya çalışmıştı. Diğer öğrencisinin adı ise Kalânus'tu. Hindistan'a giderek Pitagoras felsefesini orada yaymaya çalışmıştı. O da Pitagorasçılığı Brahmanizmle bağdaştırmaya çalışmıştı. Anlatılanlara göre Mecûsîler bu felsefenin cismânî yönünü, Brahmanlar ise rûhânî yönünü benimsemişlerdir.

Pitagoras'ın bildirdiği ve öğütlediği hususlar arasında şunlar da yeralmıştır: Ben o ulvî âlemlere uzun bir riyâzetten sonra duyularla muttali oldum. Tabiat âleminden nefs ve akıl âlemlerine yükseldim. Oralardaki mücerret suretlere, onların güzellik, gözalıcılık ve nurlarına baktım. Onların eşsiz nağmelerini ve rûhânî seslerini dinledim.

Bu âlemde bulunanlar, tabiat ile ma'lûl oldukları için az bir güzelliğe sahiptirler. Üst âlemlerde bulunanlar ise çok daha güzel, değerli ve gözalıcıdırlar. Pitagoras bu anlatımlarını akıl ve nefs âlemlerine kadar sürdürmekte ve orada durmaktadır. Çünkü ona göre dil, bu âlemlerdeki güzellik, gösteriş, şeref ve değeri ifade ve tavsif etmekten âcizdir. Bu noktada herkesi, sözkonusu âlemle ilişki kurmak için çaba sarfetmeye özendirmektedir. İnsanlara ulaşan fesat ve bozulmadan sonra bekâ ve sürekliliklerinin daha uzun olabilmesini de buna bağlamıştır. Bu âlemlerle ilişki kurabilenler, tamamı güzellik, mutluluk ve gözalıcılıkla dolu olan o âlemlere nüfûz edebilecekler ve bu şekilde mutluluk ve lezzetleri kalıcı ve kesintisiz olacaktır.

Pitagoras'a göre kul ile Rabbi arasındaki aracılar ne kadar çok olursa, onun kulluk mertebesi de o kadar eksik olacaktır. Beden, birtakım ihtiyaçları için tabiatın düzenlemelerine (tedbîr) ne kadar muhtaç ise, tabiat da fiillerini îfada nefsin düzenlemesine o kadar muhtaçtır. Nefs de en iyiyi bulabilmek için aklın yol göstericiliğine muhtaçtır. Aklın üstünde ise ilâhî hidayetten başka bir rehber yoktur. Daha açık bir ifadeyle nefs, bütün işlerinde aklın açık yol göstericiliğinden yararlanır ki bu da onun Rabbi ile iktifa edişini gösterir. Bedenin arzularına uyanlar ise tabiatın dürtülerine

boyun eğerler. Nefsin arzularıyla yaşayan bu ölüler, Rablerinden uzak ve rütbe bakımından çok aşağıdırlar.

6. Sokrat'ın Görüşleri

Sokrat Atinalı fazilet ve zühd sahibi bir bilgedir. Atinalı Sophroniskus adlı bir heykeltıraşın oğludur. Hikmeti Pitagoras ve Arkhelaus'tan elde etmiş, ilâhiyat ve ahlak konularına ağırlık vermiştir. Zühd, riyâzet ve ahlak terbiyesiyle meşgul olmuş, dünyevî zevklerden uzak durarak bir dağda inzivaya çekilmiş ve orada yaşamıştır.

Devrin eşrafını şirkten ve putperestlikten sakındırdığı için onların tahrikleriyle kral tarafından hapsedilmiş ve zehirlenerek öldürülmüştür. Hikâyesi meşhurdur.

Sokrat şöyle demiştir: Yaratıcı mutlak mahiyet ve cevher olarak ezelîdir. O'nun hakkında bir şeyler söylemek ve sıfatlarını ifade etmek istediğimizde akıl ve mantığın O'nun künhüne ve hakikatine muttali olmaktan âciz olduklarını görürüz. Akıl ve mantık O'nu isimlendiremez ve idrâk edemez. Çünkü bütün hakikatler O'nun cevherinden kaynaklanmaktadır. O, her şeyi idrâk eden ve her şeyin vasfını belirleyendir. Varlıklardan herbirine isim veren de O'dur. Kendisi müsemmâ olan bir varlık O'na nasıl isim verebilir? Kendisi ihâta edilmiş olan bir varlık O'nu nasıl ihâta edebilir? Biz O'nu, ancak eser ve fiilleri bakımından tavsif edebiliriz. Bunlar da isim ve sıfatlardır. Ancak bunlar, bizzat cevherin özünü bildiren isim ve sıfatlar değildir. Örneğin 'ilah' dediğimiz zaman, herşeyi vücuda getireni kasdederiz. 'Yaratıcı' dediğimizde her şeyi takdir edeni murad ederiz. 'Aziz' dediğimizde mağlup edilmesinin mümkün olmadığını anlarız. 'Hakîm' dediğimizde ise fiillerini belli bir nizâm üzere tahkîm edeni kasdederiz. Diğer sıfatlar da böyledir.

Yaratıcı'nın ilim, kudret, vücûd ve hikmeti sonsuzdur. Akıl, bunları vasfedecek erişkinliğe sahip değildir. Eğer bunlar vasfedilebilir [: tamamen tanımlanabilir] olsaydı, sonlu olmaları gerekirdi. Şöyle bir itiraz gelince: "Bu sıfatlar sonsuz ve nihayetsizdir. Mevcûdâtın ise sonlu olduğunu görürüz." Şöyle karşılık vermiştir: Varlıkların sonluluğu ancak bu sıfatları taşıyan varlıkların kapasitesi sebebiyledir. Yoksa kudret, hikmet

ve cömertlik itibarıyla değildir. Madde sonsuz sayıda sureti yüklenme imkânına sahip olmaması itibarıyla suretler sayılı olmuştur. Ama bu, Vâhib olan Yaratıcı'nın cimriliği nedeniyle değil maddede bulunan eksiklik yüzündendir. Hikmet-i İlâhi işte bu yüzden şunu gerektirmiştir ki madde zât, suret, mekân ve yerleşim bakımından sınırlı olsa da başı ve ilerisi yönünden zamanca sonsuz olur. Belli bir şahsın bekâsı düşünülemez olsa da Hikmet-i İlâhiye şahısların türleri itibarıyla bâki olmalarını gerektirmiştir. Bu da benzerlerin çoğalması şeklinde olur. Böylece şahsın bekâsı, türün bekâsıyla sağlanmış olurken şahısların sürekli yenilenmesiyle türün bekâsı sağlanır. Sonuç itibarıyla kudret son noktasına varmadığı gibi hikmet de bir son noktada durmaz.

Sokrat'a göre Allah Teâlâ'nın en hususî anlamda vasfedilebileceği sıfatlar Hayy ve Kayyûm olmasıdır. Çünkü ilim, kudret, cömertlik ve hikmet sıfatlarının tamamı Hayy oluşunun altında yeralır. Hayat, bütün sıfatları ihtiva eden bir sıfattır. Ebedî, ezelî, bâki olması ve âlemin nizâmını muhafaza etmesi ise Kayyûm sıfatının altında yer alır. Kayyûmiyet bu anlamdaki bütün sıfatları ihtiva eden bir sıfattır. O, bu görüşüyle muhtemelen şunu söylemektedir: Allah cevheri yani Zâtı itibarıyla Hayy ve Nâtık yani nutk sahibidir. Bizim hayatımız ve nutkumuz ise bizim cevherimizden değildir. İşte bu nedenledir ki bizim hayat ve nutkumuzda bozulma ve fesat olabilir. O'nun hayat ve nutkuna ise asla hiçbir fesat ve bozulma ârız olmaz.

Plutarkhos mevcudatın ilkeleri hakkında onun şu sözünü nakletmektedir: Eşyanın ilkeleri üçtür. Fâil illet, Unsur ve Suret. Allah Teâlâ Fâil'dir. Unsur ise, kevn ve fesâdın ilk mevzuudur. Suret ise cisim olmayıp cevherdir. Ona göre tabiat nefsin, nefs aklın, akıl da ilk yaratıcının ümmeti konumundadır. Bunun nedeni, ilk yaratıcının yarattığı ilk yaratılanın aklın sureti olmasıdır. Bu bağlamda şöyle demiştir: Yaratıcı için son ve nihayet yoktur. Nihayeti olmayan şeyin şahıs ve sureti de yoktur. Diğer mevcûdâtta sonsuzluk olsaydı, onların da sureti, vaziyet ve tertibi olmaması gerekirdi. Suret, vaziyet ve tertibi olan şey ise sonludur. Şu halde mevcûdât sonsuz değildir. İlk yaratıcı için son yoktur. Ama bu, hayal ve vehim gücünün tahayyül ettiği gibi bütün yönlere sonsuz olarak gidebil-

mesi anlamına gelmez. Hayal, onu sonluluk veya sonsuzlukla nitelendirebilecek derecede dahi O'na yol bulamaz. O'nun akıl cihetinden sonluluğu söz konusu değildir. Duyu cihetinden de böyledir. Çünkü bunlar onu sınırlandıramaz. O'nun belli bir şahsiyet, hayalî, hissî veya aklî bir sureti de mevcut değildir.

Sokrat'a göre insan nefsleri bir var oluş türüyle bedenlerin varolmasından önce mevcuttu. Bunların tamamı bitişik veya zât ve husûsiyetleriyle ayrışmış haldeydi. Nefsler, bedenlerle onları kemâle erdirmek ve devamlılıklarını sağlamak için birleşmişlerdir. Bedenler, nefslerin kalıpları ve araçları konumundadır. Bedenler bozulup yok olduktan sonra nefsler tekrar bütünlük durumuna dönecektir. Sokrat, işte bu görüşten hareketle kendisini öldürmek üzere hapsetmiş olan kralı şu sözleriyle tehdit etmiştir: "Sokrat bir testi içindedir. Kral, ancak bu testiyi kırabilir. Testi kırıldığında ise içindeki su, denize dönecektir."

Sokrat'ın ilmî ve amelî hikmete dair söylenmiş veciz sözleri vardır.

Sokrat ile Pitagoras'ın ihtilafa düştükleri konulara örnek olarak şunu zikredebiliriz: Hikmet mi haktan önce gelir, yoksa hak mı hikmetten önce gelir? Bu meselede en açık görüş şudur ki hak, hikmetten daha kapsamlıdır. Ancak o, bazen açık, bazen de gizli olur. Hikmet ise haktan daha özeldir. Ancak hikmet, her zaman açıktır. Şu halde hak, bütün âleme yayılmış ve âlemdeki hikmeti de kapsayan bir olgudur. Hikmet ise âleme yayılmış olan hakkı izah edip açıklayan şeydir. Hak, eşyanın kendisiyle kâim olduğu şey, hikmet ise eşyanın varoluş nedenidir.

Sokrat'ın öğrencisi Arkhytas'a söylediği birçok özlü ve simgesel söz mevcuttur. Bunların büyük bölümü Phaidon adlı kitapta mevcuttur. Bu kitaptaki sözlerinden bazılarını olduğu gibi nakletmeyi uygun buluyoruz:

– Hayatın nedenini aradığında ölümle karşılaşırsın. Ölümü bulduğunda ise sonsuz hayatı bulmuş olursun.

– Hava gürültüyle dolu iken sus. Yarasa yuvalarının olmadığı geceler konuş.

– Temel sebebin bulunduğu yeri aydınlatması için beş küçük deliği tıka. Kabı pâk olanla doldur. Üçgen havuzu boş testilere boşalt, söz

kapısını kapat, huzurda gemleri sıkı tut, ta ki öfkelenmeyesin ve yıldızların düzenini görebilesin.

– Aslanlar kurt yemez.

Ölçüyü aşma ve ateşi bıçakla karıştırma. Terazinin üstüne oturma, elmayı koklama, diriyi öldür ki onun ölümüyle hayat bulasın.

– Herkesin kendine uygun bir işi olmalıdır. Dört ayaklı aslanlardan sakın ve sebep ve vesile bakımından tavşan ol. Ölüm anında karınca olma. Hayatın gidişatını hatırladığında ölüyü öldür ki hatırlayan olasın. Cömert kişinin dostu ol, polisin dostu olma. Dostlarının beraberinde yay bulunmasın. Düşmanlarının kapısında uyuma. Sağına dayanarak tek bir kaynakta sebât et. Şunu bil ki hiçbir yıl baharsız olmaz. Üç yol ara, onları bulamadığında bulmak için derin bir uykuya dalmaya rıza göster. Toprağın kalitesini narla ölç. Akrebi sükut ile öldür. Eğer kral olmak istiyorsan vahşi bir eşek ol. Yedi, birden daha üstün değildir. Onikiyle onikiyi köle et. Siyah ek, beyaz biç. Çiçek demetini çekme ve parçalama. Sen varken hayır için harekete geçmiyorsan bu durumdan hoşnut olma. Bu, senin için yirmi dört yerde gerekir. Biri senden bu gıdayı vermeni isterse, onu iyi tanı. Eğer bu gıdayı hak etmişse ver. Yok sağ elinle hazırladığın gıdaya ihtiyacı varsa onun için de yemek yap. Çünkü gıdayı isteyen renk de gıdanın kemâlindendir. Bu gıda belli bir dereceye ulaşanlar içindir.

– Ateş için bir kıvılcım yeter.

– Adamın biri ona şunu sormuştu: Zikredilen ilahın bir olduğunu nereden biliyorsun? Sokrat cevap verdi: Şunu çok iyi biliyorum ki mutlak birin ikiye ihtiyacı yoktur. Onun yanında bir eşinin bulunduğunu varsaydığım zaman, kesinlikle ihtiyaç duyulmayanı, kesinlikle gerekli olanın yanına koymuş olurum.

– İnsanın tanım bakımından tek mertebesi, heyet bakımından ise üç mertebesi vardır.

– Kalbin iki hastalığı vardır: Gam ve kaygı. Aşırı gamdan uyku, kaygıdan ise uykusuzluk doğar.

– Hikmet yükseldiğinde arzular akıllara, hikmet geri gittiğinde ise akıllar arzulara hizmet eder.

– Çocuklarınızı kendi izinizden gitmeye zorlamayın. Çünkü onlar, sizinkinden farklı bir zaman için yaratılmışlardır.

– Hayatla kaygılanıp ölümle sevinmeniz gerekir. Çünkü bizler ölmek için yaşar, yaşamak için ölürüz.

– Hakikatlerin bilgisiyle dolu olanların kalpleri meleklerin minberleridir. Arzularını tatmin etmekle meşgul olanların karınları ise ölmüş hayvanların mezarlarıdır.

– Hayatın iki sınırı vardır. Biri emel, diğeri eceldir. İlki hayatın bekâsı, ikincisi de fenâsıdır.

– Nefs-i nâtıka yedi kuvveti olan basît bir cevherdir. O, bu güçlerle tek bir harekette ve farklı hareketlerde bulunur. Tek hareketi, zâtına ve aklına yönelmesidir. Farklı hareketleri ise beş duyuya yönelik hareketleridir.

Yunanlılar uygun talihler için üç yapıya yönelmişlerdi:

Biri Antakya'da bir dağın üstünde kurulmuştu. Onu tazim eder ve kurbanlar sunarlardı. Artık harabedir.

İkincisi Mısır'da bulunan piramitler arasındadır. Orada taptıkları putlar bulunurdu. Sokrat, Yunanlıları bu putlara tapmaktan sakındırmıştır.

Üçüncüsü Dâvud Peygamber (aleyhisselâm) tarafından Kudüs'te inşa edilen ve Hz. Süleyman'ın tamamladığı mabettir. Onu inşa edenin yalnız Hz. Süleyman olduğu da rivayet edilir. Mecûsîler ise onu Dahhâk'ın inşâ ettiğini iddia etmişlerdir. Grekler bu mabede Ehl-i Kitap gibi tazim ederlerdi.

7. Eflâtun-ı İlâhî'nin Görüşleri

Eflâtun (Platon), Atina'da doğmuş olup dedesi Aristokles, babası ise Ariston'dur. Hikmetin sütunları olan ilk büyük bilgelerin sonuncusudur. Tevhid ve hikmetle tanınmış bir şahsiyettir. Ardeşîr b. Dârâ döneminde, onun krallığının on altıncı yılında doğmuştur. Krallığın yirmi altıncı yılında Sokrat'ın öğrencileri arasında bulunan bir yeni yetmeydi. Sokrat'ın zehirlenerek öldürülmesi üzerine onun yerine geçmiş ve makamına oturmuştur.

Hocaları arasında Sokrat, Timaios ve iki yabancı bulunur. Bu iki yabancıdan biri Atina'nın, diğeri Nâtes'in yabancısı diye bilinir.

Eflâtun'la tanışan ve öğrencisi olan Aristo, Timaios ve Teofrastos onun şöyle dediğini nakletmişlerdir: Âlemin bir yaratıcısı ve bir muhdisi vardır. O, ezelî ve Zâtı ile vâciptir. Bütün bildiklerini, küllî sebeplerine bağlı olarak bilendir. Ezelde tek başına var iken, vücûd âleminde ne bir resim, ne de bir misâl mevcuttu; sadece O'nun katında varlıkların birer misali vardı. Platon, O'nu kimi zaman Heyûla kimi zaman da Unsur olarak ifade etmektedir. O, muhtemelen O'nun ilmindeki malûmatın suretlerine işaret ederek şöyle demiştir: Önce İlk Akl'ı yarattı. Onun aracılığıyla Küllî Nefs'i yarattı. Tıpkı bir suretin aynada doğması gibi. Bu ikisinin aracılığıyla da Unsur'u yarattı.

Eflâtun'un şöyle dediği nakledilmiştir: Duyularla algılanan suretlerin objesi olan heyula, söz konusu Unsur değildir.

Eflâtun, zamanı da ilkeler arasına katmıştır ki o, dehrdir. Ona göre duyularla algılanan âlemde bulunan her müşahhas varlığın, aklî âlemde müşahhas olmayan bir misali mevcuttur. Bunlara Eflatun'un ideleri (el-Müsülü'l-Eflâtûniyye) denir.

İlk ilkeler ile ideler basîttir. Maddî varlıklar ise mürekkeptir. Duyularla algılanan mürekkep insan, akılla bilinen basit insanın cüz'îsidir. Hayvan, bitki ve madenler türünden her mevcût için de aynı durum geçerlidir.

Ona göre bu âlemdeki mevcûdât, o âlemdeki mevcûdâtın eserleridir. Her eserin de bir şekilde kendine benzeyen bir müessirinin bulunması gerekir. İnsan aklı o âlemde duyularla algılanan varlıklardan, maddeden soyutlanmış, akılla idrak edilen bir misali idrâk eder ki o, akıl âlemindeki misâline küllî olarak, duyular âlemindeki mevcûduna ise cüz'î olarak mutâbık olur. Eğer böyle olmasaydı, aklın idrak ettiği şeylerin hariçte bir mukabili bulunmazdı. Bir şeyi idrak edenin bu idrâki, idrak edilenin hakikatine uygun olur.

Eflâtun şöyle demiştir: Âlem ikiye ayrılır. a. Akıl Âlemi: Bu âlemde aklî misâller (ideler) ve rûhânî suretler mevcuttur. b. Duyu (His) Âlemi: Bu âlemde de duyularla algılanan varlıklar ve cismânî suretler mevcuttur. Bu âlem, duyularla algılanan cisimlerin üzerinde göründüğü parlak bir

aynaya benzer. Ondaki suretler maddî varlıklar gibidir. O âlemdeki Unsur da, bu âlemde bulunan bütün varlıkların suretlerinin göründüğü bir ayna gibidir. Şu farkla ki fiziksel aynada tezâhür eden görüntüler hayalî suretlerdir. Varoldukları ve nesnelerin hareketiyle hareket ettikleri sanılır. Halbuki gerçekte böyle değildir. Aklî aynada tezâhür edenler ise hakîkî rûhânî suretler olup bilfiil mevcutturlar ve kendileri hareket etmezken varlıkları hareket ettirirler. Varlıkların bunlara nisbeti, aynadaki suretlerin varlıklara nisbeti gibidir. Onlar için devamlı bir vücûd ve kesintisiz bir sebât söz konusudur. Bunların hakikatlerindeki temâyüzü, şahısların zâtlarındaki temâyüzü gibidir. Bu suretler, kesinlikle mevcût, küllî, dâimî ve bâkidir. Çünkü ibdâ safhasında sureti zuhûr eden her yaratılmışın (mübda') sureti Evvel ve Hak olanın ilminde mevcuttur. O'nun katındaki suretler sonsuzdur. O'nun katındaki suretler ezelde ve ilminde mevcut olmasalardı, bekâları da söz konusu olmazdı. Eğer bunlar dâimî olmasalardı, heyulanın yok oluşuna bağlı olarak yok olurlardı. Eğer heyulanın yok oluşuyla birlikte yok olacak olsalardı, o takdirde de ümit (recâ) ve korkuya (havf) konu olmazlardı. Ne var ki duyularla bilinen suretler ümit ve korku üzere oldukları için bekâları kanıtlanmış olur. Çünkü bir varlığın bekâsı, o âlemde aklî suretlerinin bulunması ve onlarla bütünleşme ümidi, ya da onlardan uzak kalma korkusunun bulunmasıyla mümkün olabilir.

Eflâtun şöyle demiştir: Akıl sahipleri duyular ve bu duyularla algılanan varlıklar (mahsûsât), akıl ve bu akılla algılanan varlıklar (ma'kûlât) bulunduğu hususunda fikir birliği ettikleri ve duyularla algılananların tamamını müşâhede edip bunların zaman ve mekânla sınırlanmış olduklarını gördüğü zaman bizim de akılla bilinenlerin tamamını müşâhede etmemiz gerekir. Bunlar zaman ve mekânla sınırlanmış olmadıkları için aklî misâller olmuşlardır.

Eflâtun varlıkların mevcûdiyetini bu taksime göre ortaya koyduktan sonra şunu söylemiştir: Görüyoruz ki nefs basît ve mürekkep varlıkları, mürekkep varlıkların tür ve şahıslarını, basît varlıkların da heyulanî yani mevzûdan mücerret olanlarını -ki bunlar cüz'iyyâtın resimleridir- örneğin nokta, çizgi, yüzey ve matematiksel cismi idrâk edebilir.

Ona göre bütün bunlar zâtları ile mevcût olan şeylerdir. Cisme tâbi

olan hususlar da örneğin hareket, zaman, mekân ve şekiller de böyledir. Bunları zihnimizde bazen basit, bazen de mürekkep olarak algılarız. Bunların da zâtlarında hâmil ve mevzûları olmaksızın hakîkatleri mevcuttur. Basîtler arasında heyulanî olmayan, vücûd, vahdet ve cevher gibi şeyler de vardır. Akıl, her iki kısmı da mutâbık ve birbirini karşılayan iki âlem olarak idrak eder: Akıl âleminde duyularla algılanan varlıklara uygun aklî misâller mevcuttur. His âleminde akıl âleminde bulunan misâllere uygun hissî tecellîler mevcuttur. O âlemdeki asıllar, bu âlemdeki izlerdir. Bu âlemdeki asıllar ise o âlemdeki izlerdir. Fıtrat, takdîr ve benzeri hususlar da buna göre şekillenir.

Meşşâîler ve Aristo bu küllî mânanın kabulünde Platon'a muhalefet etmemiş, ancak ondan farklı olarak şunu söylemişlerdir: Bu, akıldaki bir mâna olup zihinde mevcûttur. Küllî, küllî olması bakımından zihin dışında varlığa sahip değildir. Çünkü kendinde tek olan bir şeyin aynı anda hem Zeyd, hem de Amr'a uyması düşünülemezdir.

Eflâtun'a göre akılda varolduğu ortaya konulan bu mananın, dış dünyada da ona uygun ve intibâk edebileceği bir karşılığının bulunması gerekir. Akılda bulunan hale 'misâl' adı verilir. O, araz olmayıp cevherdir. Çünkü vücûdu herhangi bir obje üzerinde tasavvur edilmiş değildir. Yine o, cüz'î varlıklardan daha önceki bir zamana aittir. Akıl, duyudan önce geldiği gibi o da cüz'iyyâttan önce gelir. Bu öncelik hem zâtî, hem de itibarîdir.

Akılda bulunan bütün bu misaller duyularla algılanan mevcudâtın ilkeleri olup onlardan başlar ve tekrar onlara dönerler.

Bu görüşten hareket edildiğinde ortaya çıkan bazı sonuçlar şunlardır: İnsan nefslerinin bedenlerle birleşmesi (ittisal) tedbîr ve tasarrufta bulunma cihetindendir. Bu nefsler, bedenlerin varolmasından önce de mevcut olup aklî vücûdunki gibi bir varlığa sahip idiler. Bunların birbirlerinden ayrışması, maddeden soyutlanmış suretlerin birbirlerinden ayrışmaları gibidir. Aristo bu görüşünde hocası Eflâtun'a muhalefet etmiştir. Aristo'dan sonraki filozoflar da onunla aynı görüşü paylaşarak şöyle demişlerdir: Nefsler, bedenlerle eşzamanlı olarak hudûs etmişlerdir.

İleride Aristo'dan bahsederken de göreceğimiz gibi, O'nun görüşle-

ri arasında nefsin bedenlerden önce mevcut oluşu hakkında kimi zaman Eflatun'un fikrine meylettiğini gördüm. Fakat sonrakiler onun görüşünü yukarıda zikrettiğimiz şekilde aktarmışlardır.

Aristo, âlemin hudûsu meselesinde de Eflâtun'dan farklı düşünmüştür. Eflâtun'a göre başlangıcı olmayan hâdislerin varlığı imkânsızdır. Çünkü bir varlığa hâdis demek, ondan önce ezeliyetin bulunduğunu kabul etmek demektir. Herhangi bir hâdis için geçerli olan şey de hepsi için geçerli demektir. Ona göre hâdislerin suretleri de hâdis olmalıdır. Ancak tartışma bunların heyula ve unsurları hakkındadır. Eflâtun, hâdislerin varlığından önce bir unsurun varlığını kabul etmiştir. Akıl sahiplerinden bazıları Eflâtun'un bu unsurun ezelîlik ve kıdemine hükmettiğini sanmışlardır. Ancak o, zâtıyla Vâcibu'l-vücûdun varlığını isbât etmiş ve ibdâ' lafzını unsur için kullanarak onu bizâtihi ezelîlik dairesinden çıkarmıştır. Onun varlığı Vâcibu'l-vücûdun varlığıyla kâimdir. Bu bakımdan, zamana bağlı olmayan diğer ilkeler gibidirler. Bunların ne varoluşları, ne de hudûsları zamana bağlıdır. Ona göre basît varlıkların hudûsu, zamana bağlı olmayıp ibdâ'îdir. Mürekkeplerin hudûsu ise basît varlıkların aracılığıyla zamana bağlı olarak gerçekleşir.

Eflâtun'a göre âlem, küllî olarak fesada uğramaz. Timaios'a şunları sorduğu nakledilmiştir: Hudûsu olmayan şey nedir? Hâdis olup bâki olmayan şey nedir? Bilfiil mevcût olup tek bir hâl üzere sonsuza dek varolan şey nedir? Eflâtun'un bu sorulardan ilki ile kasdettiği Allah Teâlâ'dır. İkincisiyle kasdettiği tek bir hâl üzere bâki kalmayıp fesâda uğrayan varlıklardır. Üçüncü soruyla kasdettiği ise değişime uğramayan ilkeler ve basîtlerin varlığıdır. Bu bağlamda sorduğu diğer sorulardan bazıları da şunlardır: Vücûdu olmayan kâin hangisidir? Kevni olmayan mevcût hangisidir?

İlkiyle kasdettiği şey, mekânî hareket ve zamandır. Ona göre bunlar vücûd ismini almaya uygun değillerdir. İkinciyle kasdettiği ise zaman, hareket ve tabiat üstü olan aklî cevherlerdir. Bunların vücûd olarak isimlendirilme hakları vardır. Çünkü bunlar için sonsuzluk, bekâ ve dehr söz konusudur.

Eflâtun'un şöyle dediği nakledilir: Ustukusların hareketi belli bir

düzenden uzak, karmaşık ve çarpık biçimde sürerken Allah Teâlâ tarafından hepsi düzenlenmiş ve bu âlem oluşmuştur. Onun ustukuslar ile kasdettiği, muhtemelen latîf cüzlerdir. Bir başka görüşe göre ise, suretlerden arınmış ezelî heyuladır. Suret ve şekiller onunla temas ettikten sonra tertip ve düzene girmiştir.

Örneklerinden birinde şöyle dediğini görmüştüm: Nefsler, zikir âlemindeyken yaşadıkları huzur, sevinç ve güzellikle bahtiyar idiler. Ancak bilâhare cüz'iyâtı idrâk etmeleri ve duyu güçleriyle kendilerinin özünden olmayan şeyleri elde etmeleri için bu âleme indirilmişlerdir. Bu indirilişten önce tüyleri dökülmüştü. Bu âleme indirildikten sonra bu tüyleri tekrar kazanma ve eski âlemlerine burada oluşturdukları kanatlarla yükselme fırsatları olmuştur.

Aristo onun şu beş esası cins olarak kabul ettiğini nakletmiştir: Cevher, ittifak, ihtilaf, hareket ve sükûn. Sonra bu ilkeleri tefsir ederek şöyle demiştir: Cevher ile vücûdu kastederiz. İttifâk ile eşyanın kaynağının ittifak hâlinde Allah Teâlâ oluşunu, ihtilaf hâlindeyse suret bakımından farklı oluşlarını murad ederiz. Harekete gelince, bundan anlaşılan varolan her şeyin kendine özgü bir fiilinin bulunmasıdır. Sükûna gelince, farklı bir hareket türü olup bir yerden bir yere geçme anlamında bir hareket değildir. Bir varlık, fiile doğru yöneldiği ve o fiili icrâ ettiği zaman, sonrasında kesin bir sükûna döner. Yine onun ifadesine göre altıncı bir esas olarak bahtı da koymuştur. Baht, aklî nutk ve eşyanın tabiatı için konulmuş kanundur. Gorgias şöyle demiştir: Baht, her şeyi idâre eden rûhânî bir kuvvettir. Bazıları onu çaba olarak adlandırmıştır. Revâkîler'e (Stoacılar) göre o, eşyanın sebepleri ve sebeplere bağlı eşya için kurulmuş bir düzendir.

Bazılarına göre eşyanın sebepleri şu üçüdür: Müşteri yıldızı, tabiat ve baht.

Platon şöyle demiştir: Âlemde, her şeyi kuşatan ortak bir tabiat söz konusudur. Mürekkep olanlardan her biri için kendine özgü bir tabiat söz konusudur. Tabiat, eşyadaki hareket ve sükûnun yani değişimin kaynağı olarak tarif edilir. O, bütün varlıklarda câri kuvvet olup sükun ve hareket türünden her eylem onunla oluşur. Her şeyin, yani küllün tabiatı, her şeyi hareket ettirendir. İlk hareket ettiren (muharrik-i evvel) ise

sükûn içinde olmak durumundadır. Aksi takdirde onunla ilgili sonsuza dek konuşmak gerekirdi.

Aristo Metafizik kitabında şunu anlatmıştır: Platon gençliğinde Kratylos'un derslerine giderdi. Ondan Heraklitus'tan rivayet edilen şu görüşleri kaydetmiştir: Duyularla algılanan bütün eşya fesât bulacaktır. İlim bunları ihâta edemez. Ardından Sokrat'ın derslerine devam etmiştir. Sokrat, duyularla algılanan şeylerin tabiatlarını incelemekten çok tarifleri belirlemeye ağırlık verirdi. Bundan dolayı Eflatun Sokrates'in duyularla algılanan varlıklarla ilgilenmediğini düşünmüştü. Çünkü tarifler duyularla algılanan türden değildi. Bunlar, ancak küllî ve daimî şeylerde geçerli olurdu. Yani türler ve cinslerde söz konusu olurdu. Platon öğrendiği bu bilgiler ışığında küllî varlıkları suretler diye isimlendirdi, çünkü bunlar birdi. Duyularla algılananların da ancak suretlerin katılımıyla oluşacağını ileri sürdü. Bu durumda suretler, söz konusu eşya için resim ve misal konumunda olduğu gibi zaman bakımından da onlardan önce gelirdi. Sokrat, tarifleri mutlak anlamda koymuş, duyularla algılanıp algılanmamalarını dikkate almamıştır. Platon ise onları duyularla algılanmayanlar için koyduğunu sanmış ve onları genel misâller olarak vazetmiştir.

Eflâtun Nevâmîs: Nomoi (Yasalar) adlı kitabında şöyle demiştir: İnsanın bilmezden gelmesi mümkün olmayan şeyler vardır: Örneğin kendisinin bir yaratıcısı olduğu, o yaratıcının kişinin yaptığı fiilleri bildiği gibi hususları bilmezlik edemez.

Allah Teâlâ'nın selb yani olumsuzlama yoluyla bilinebileceğini de ifade eder. O'nun benzeri, dengi yoktur. Bu âlemi, kaostan düzene taşımıştır. Mürekkep olan her şey bir gün çözülecektir. Âlemin öncesinde zaman yoktur ve herhangi bir şeyden yaratılmamıştır.

İlk Filozofların İbdâ (Yaratma), Yaratılan (Mübda') ve İrâde Konusundaki ihtilafları

İlk filozoflar ibdâ ve mübda' kavramlarının aynı şeyi ifade eden iki ayrı lafız mı yoksa ibdâ fiilinin hem yaratan, hem de yaratılana isnâd edilen bir kavram mı olduğu noktasında fikir ayrılığına düşmüşlerdir. İrâde de böyledir. Acaba onunla kastedilen şey, murad eden mi, yoksa murad

edilen midir? Müslüman kelamcıların yaratma (halk) ve yaratılan (mahlûk) kavramlarının nispetleri konusundaki ihtilafları da buna benzemektedir. Acaba irâde yaratma mı, yoksa yaratılan mıdır? Yoksa Yaratıcı'nın bir sıfatı mıdır?

Anaksagoras bu meselede Plutarkhos'un görüşünü benimseyerek şöyle demiştir: İrade, ne murâd edilenin, ne de murad edenin gayridir. Fiil de böyledir. Çünkü her ikisinin de zâtî bir suretleri yoktur. Ancak başkaları ile kâim olabilirler. İrade bazen murad edende saklıyken bazen de murad edilende tezâhür eder. Fiil de böyledir.

Eflâtun ve Aristo ise bu görüşü benimsemeyerek şöyle demişlerdir: İrade ve fiilden her ikisinin de suretleri kâimdir. Her ikisi de murad edilenin suretinden daha basîttir. Şu örnekte olduğu gibi, bir şeyi kesen onda müessirdir. Şey üzerindeki eseri açıktır. Kesilen de tesir edilen olup esere açıktır.

Eserin kendisi ise ne müessir, ne de tesir edilendir. Aksi halde iş tersine döner ve müessir de, tesir edilen de eser olurlardı ki bu imkânsızdır. Yaratanın (mübdi') sureti fâil, yaratılanın (mübda') sureti ise mef'ûldür. Yaratma (ibdâ') ise fâil ile mef'ûl arasında bir aracıdır.

Fiilin hem suret, hem de eseri olur. Suret yaratan, eser ise yaratılan cihetindendir. Yaratan cihetinden suret Allah Teâlâ hakkında geçerli olup bu, O'nun zâtı üzerine zâid değildir. Bu sebeple iradenin sureti ile Bârî Teâlâ'nın sureti ayrıdır denilemez. Bunlar aynı hakikattir.

Küçük Parmenides ise bunların irâde konusundaki görüşlerini caiz görürken fiil konusundaki görüşlerini caiz görmemiş ve şöyle demiştir: İrade, Allah Teâlâ'nın tavassutu bulunmaksızın gerçekleşir. Bu noktadaki tavsifleri caizdir. Fiil ise O'nun tavassutu ile gerçekleşir. Vasıta ile gerçekleşen vasıtasız gerçekleşenle bir olmaz. Fiil, ancak ve ancak iradenin tavassutuyla gerçekleşebilir. Bunun aksi caiz değildir.

Thales ve Empedokles gibi öncekiler ise özetle şunu söylemişlerdir: İrade yaratan (mübdi') cihetinden yaratılan (mübda'), yaratılan cihetinden ise yaratandır. Bunu da şöyle açıklamışlardır: İrade, suret cihetinden yaratandır. Eser cihetinden ise yaratılandır. Suret cihetinden yaratılan olduğunu söylemek caiz değildir. Çünkü irade sureti, yaratmadan önce yaratanın

katında bulunmaktadır. Fâil olan bir şeyin kendi suretinin mef'ûl olması da caiz değildir. Aksine o, suret sahibi eser cihetinden mef'ûldür. Eflâtun ve Aristo'nun bu meseledeki görüşleri özetle böyledir. Bu fasıl da burada bitmektedir.

2. fasıl

KAYNAK KONUMUNDAKİ BİLGELER

Kaynak bilgeler de kadîm filozoflardır. Şu var ki üstte ele aldığımız konularda bunlara ait özgün görüşler mevcut değildir. Bunlardan aktarılanlar, birtakım deyişler ve isnadı kesin olmayan sözlerden ibarettir. Yaptığımız taksimin dışında kalmamaları için onları da zikretmek istedik. Böylece kitabımız onlara ait birtakım yararlı bilgilerden de hâli kalmamış olacaktı.

Şâirler: Şiirleriyle öne çıkmış bilgelerdir. Bunların şiirleri kafiye ve vezinden uzaktır. Vezin ve kâfiye bunlar açısından şiirin ayrılmaz unsurlarından değildir. Onlar için şiirin ayrılmaz unsuru, yerinde söylenmiş hayalî önermelerdir. Ölçü ve kâfiye belki hayal gücünün gelişmesinde yardımcı oldukları miktarda önemlidir. Şiir kıyaslarında zikredilen önerme, mutlak olarak hayalî ise kıyas da şiirsel olacaktır. Eğer önerme iknâ içeren birtakım ifadeler de içeriyorsa, o zaman da önerme iki temadan mürekkep olacaktır ki biri şiirsel, diğeri iknâya ilişkindir. Şayet önermeye katılan kesin bir bilgi olursa, o zaman da şiirsel ve burhânî olacaktır.

Âbidler: Bunların ibâdet ve zühtleri dinî olmayıp aklîdir. Temelde nefsi kınanmış huylardan arındırmayı ve insanlığın cenneti olan ideal şehri yönetmeyi ihtiva eder.

Bu bilgelerden bazılarının yukarıda ele aldığımız meselelerle yani ibdâ, mübdi', ilk yaratılanın ne olduğu, ilkelerin sayısı, öldükten sonra dirilmenin nasıl olacağı gibi hususlarda görüşleri de bulunabilmektedir. Bunlardan ilk bilgelere uygun görüşleri bulunanlara daha önce işaret etmiştik. Tekrar gibi olsa da onlara yine yer vereceğiz. Kaynak bilgelere Plutarkhos ile başlıyoruz.

1. Plutarkhos'un Görüşleri

İlk defa filozof diye tanınan ve bilgeliğin kendisine ilk olarak isnat edildiği şahsiyet olduğu söylenir. Felsefeyle Mısır'da meşgul olmuştur. Bilahare Miletos'a gitmiş ve orada yaşamıştır. Bilgeliğin temel direklerinden biri olarak görülür.

Plutarkhos şöyle demiştir: Yaratıcı, ezelîlerin ezelîliğiyle ezelîdir. Yalnız o, ibdâ edicidir Yaratma (ibdâ) noktasında sureti tezâhür eden her yaratılmışın sureti O'nun katında önceden mevcut, yani O'nun için malûmdur. O'nun katındaki suretler yani bilinenler sonsuzdur. Suretler O'nun katında bulunmasaydı, ibdâ olmadığı gibi, yaratılmışların bekâsı da söz konusu olmazdı. Yaratılmışlar bâki ve devamlı olmasalardı, heyulanın yok olmasıyla birlikte yok olup giderlerdi. Böyle bir durumda ise korku ve ümit (havf ve recâ) kalmazdı. Suretler bâki ve dâimî oldukları için korku ve ümit de bâki olmuştur. Bu da onların yok olup gitmeyeceklerinin delilidir. Yaratılmışlar için yok olma söz konusu olmayınca onlar üzerinde bir kuvvetin etkisi de söz konusu olmayacaktır ki bu da, suretin O'nun ilminde ezelî oluşunun delilidir. Plutarkhos'a göre bu meselede ancak şunlar söylenebilir: Ya Yaratıcı hiçbir şeyi bilmez. Ona göre bu, çirkin ve imkânsız bir iddiadır. Ya suretlerin bir kısmını bilip bir kısmını bilmez. Ona göre bu da Yaratıcı'nın kemâline yakışmayan bir eksikliktir. Ya da O bütün suret ve malumâtı bilir, doğru görüş de budur.

Ona göre mürekkep varlıkların aslı sudur. Suyun saf biçimde çalkalanmasından ateş, kısmen yoğun ve ağır olarak çalkalanmasından hava, tam olarak yoğunlaşıp ağırlaşmasından da toprak oluşmuştur.

Plutarkhos'un anlattığına göre Heraklitus eşyanın baht ile nizam bulduğunu iddia etmiş ve bahtın cevherinin cevher-i küllîye nüfuz eden nutk-i aklî olduğunu söylemiştir.

2. Ksenofanes'in Görüşleri

Şöyle derdi: İlk Yaratıcı, ezelî ve daimîdir. Hiçbir türden mantıkî veya aklî sıfatla idrak edilemez. O, bütün sıfatların suretlerinin; aklî ve mantıkî bütün niteliklerin de yaratıcısıdır. Durum böyle olunca, bu

âlemdeki yaratılmış suretlerin O'nun katında olup olmadığını, nasıl ve niçin yaratıldığını sorgulamamız da imkânsız olmaktadır. Çünkü akıl da yaratılmıştır. Yaratılmış olan, elbette Yaratıcı'dan sonra gelir. Sonra gelen de kendinden öncekini idrâk ve tavsif edemez. Dolayısıyla söyleyebileceğimiz en doğru ifade şudur: Yaratıcı, dilediği ve istediği gibi yaratmıştır. O, O'dur ve beraberinde hiçbir şey yoktur. Ona göre Yaratıcı hakkında söylediği 'O'dur ve beraberinde basît veya mürekkep hiçbir şey yoktur' sözü, ilim adına talep ettiklerimizin tamamına cevap vermektedir. Zira O'nun beraberinde bir şey bulunmaması, O'ndan suret ve heyulanın ezelîliğini dışlamak anlamına gelir. Suret ve heyuladan veya sırf suretten yaratılan hiçbir şey O'nunla beraber değildir.

Sadece O değil, suretler de O'nunla birlikte ezelîdir, O eşyanın yaratıcısı değildir, bilakis her suret kendi zâtını izhâr ederek ortaya çıkmıştır ve bu tezâhürle birlikte âlemler de oluşmuştur demek, Yaratıcı hakkında söylenebilecek en ağır ifadedir.

Hermes ve Gademon (Agathadaimon) şöyle demişlerdir: Asla ilkler yoktur. Duyuyla algılananlardan önce akılla bilinen de kesinlikle yoktur. Eşyanın ortaya çıkışı, hiçbir fiil ve etki bulunmaksızın yumurtadan yavru çıkması gibidir. Eşya kuvveden fiile çıkarılarak varolur ve olgunluğunu tamamlar. Biz de onları duyularla algılar ve idrak ederiz. Akılla bilinen hiçbir şey yoktur. Âlem, devamlıdır ve asla zeval bulmaz, fenâ bulmaz. Yaratıcı'nın yok olacak bir fiilde bulunması caiz değildir, aksi takdirde fiiliyle birlikte O'nun da yok olması gerekir ki bu imkânsızdır.

3. Büyük Zenon'un Görüşleri

Zenon, Kantas halkından Maus'un oğludur. Şöyle derdi: İlk Yaratıcı'nın ilminde bütün cevherlerin ibdâ ve yok olma suretleri mevcuttur. O'nun ilmi sonsuzdur. İlmindeki suretler de ibdâ bakımından sonsuzdur. Yokoluş suretleri de aynı şekilde sonsuzdur. Âlemler her an ve dehirde yenilenme içindedir. Bu âlemlerden bize benzer olanların varlık ve yokoluş sınırlarını duyularımız ve akıl yoluyla idrâk edebiliriz. Bize benzer olmayanları ise idrâk edemeyiz. Âlemlerin yenilenmesi hakkında da şunu söylemiştir: Mevcudât bâki ve yok olucudur. Bekâları suretlerinin

sürekli yenilenmesiyle olur. Yok olmaları ise, önceki suretlerinin yenilenme sürecinde yok olmasıyla gerçekleşir. Ona göre yokoluş, hem suret, hem de heyulayı birlikte kapsayabilir.

Güneş, ay ve gezegenler güçlerini göğün cevherinden alırlar. Gök değiştiği zaman yıldızlar da değişir. Bunların tamamının bekâ ve yokoluşları Yaratıcı'nın ilmi dahilindedir. İlim, bunların bekâsını gerektirir. Hikmet de bunu iktizâ eder. Çünkü onların bulundukları hal üzere kalmaları daha hayırlıdır. Yaratıcı, dilediği gün bütün âlemleri yok etme kudretine sahiptir. Bu, mantıkçı-cedelci bilgelerin daha çok meylettikleri bir görüş olup ilahiyatçı bilgeler farklı görüşe sahiptirler.

Plutarkhos Zenon'a göre ilkelerin Allah Teâlâ ve unsur olduğunu, Allah Teâlâ'nın fâil illet, unsurun ise etkilenen (münfail) konumunda bulunduğunu nakletmiştir.

Hikmetli Sözleri:

– Kardeşlerinizin sayısını arttırın. Bedenler ilaçlarla şifa bulduğu gibi canlar da, kardeşlerle bekâ bulur.

– Zenon sahilde hüzünlü bir halde dolaşan ve dünyaya sitem eden bir genç görmüştü. Ona, "Genç adam! Dünyaya bu kadar sitemin niye? Çok zengin biri olsaydın ve servetini yüklediğin bir gemiyle denize açılsaydın, gemi yara alıp batmak üzere olsaydı, bütün istediğin varlığını gözden çıkarıp canını kurtarmak olurdu değil mi?" dedi. Genç, "Evet" dedi. Bunun üzerine şöyle dedi: "Büyük bir kral olsaydın ve çevren seni öldürmek isteyenler tarafından sarılmış olsaydı, tek dileğin krallığını bırakıp canını kurtarmak olurdu değil mi?" Genç adam buna da "Evet" diye cevap verdi. Bu cevap üzerine şöyle dedi: "Öyleyse sen hem çok zengin bir adam, hem de kralsın!" Genç bu sözle teselli bulup haline sevindi.

– Bir defasında 'Hangi kral daha iyidir? Yunanlıların kralı mı, yoksa Perslerin kralı mı?' diye sorulmuştu. Şöyle cevap verdi: Öfke ve arzusuna gem vurabilen kral!

– Yaşlılığında kendisine şöyle denilmişti: Nedir bu halin? O da şu cevabı vermişti: Gördüğünüz gibi ağır ağır ölüyorum. 'Peki öldüğünde

seni kim defnedecek?' diye sorduklarında ise şu cevabı verdi: Naşımdan yükselen kokular kimi rahatsız ederse o!

– Bir gün oğlu ona serzenişte bulunarak şöyle demişti: Bu durum hoşuma gitmiyor. Bir gün ölecek olan bir oğula sahip oldun. Ölmeyecek bir oğul sahibi olamadın.

Zenon oğluna şöyle cevap verdi: Bedenin ölmesinden korkma. Korkman gereken nefsin ölümüdür. Bunun üzerine çevredekiler, 'Nefs-i nâtıkanın ölmeyeceğini söyleyen sensin. Nefsin ölümünden niçin korksun ki?' dediler. O da şu cevabı verdi: Nefs-i nâtıka nutk mertebesinden hayvanlık derekesine düştüğü zaman cevher bakımından ölmese de aklî hayatı bakımından ölmüş olur.

– Hakkı kendinizden verin! Onu sahibine vermediğinizde hakkın husûmetine maruz kalırsınız.

– Mal mülk sevgisi şerrin belkemiğidir. Çünkü diğer kötülükler ona ilişiktir. Arzulara düşkünlük de ayıpların belkemiğidir. Çünkü diğer ayıplar ona ilişiktir.

– Nimetlerle iyi geçin ve onlardan zevk al. Onlara kötülük edersen, onlar da sana kötülük eder.

– Dünya kendinden kaçana yetiştiğinde onu yaralar. Kendisini isteyeni ele geçirdiğinde ise onu öldürür.

– Günlük yiyeceğinden başkasını istemezdi. Bir gün, 'Kral sana kızıyor' denilmişti. O da şöyle karşılık verdi: Kral kendinden daha zengin birini sever mi?!

– Bir keresinde şöyle bir soru sorulmuştu: Bu devirde insanların hayvanlardan ayrıldığı husus nedir? O da şöyle cevap verdi: İşledikleri kötülükler!

– Zenon'un şöyle dediği nakledilmiştir: Aklı, her zaman cehaletin hizmetçisi olarak gördüm. es-Siczî'nin rivayetinde ise 'Şerefin hizmetçisi olarak gördüm' şeklinde nakledilmiştir. Bu ikisi arasında derin bir fark vardır. Tabiat ve onun ayrılmaz gerekleri akla egemen oldukları zaman akıl cehalet tarafından kullanılır. İnsan için hayır ve şer adına yapılan taksim onun aklî planlamasının üstünde gerçekleşirse şeref aklı kullanır. İnsanın şerefi

aklettiğinin üstüne çıkar. Akıl, şerefin üstüne çıkmaz. Bu nedenledir ki akıl sahibi için olmadığı kadar şeref sahibi için endişe edilmiştir. Şeref sağır ve kördür, anlayıp dinlemez. O, esip giden bir rüzgar, parlayan bir şimşek, yalayıp geçen bir ateş, zevk veren bir düştür. Dolayısıyla ikinci lafız daha uygun görünmektedir. Çünkü onda hükmü genelleme söz konusudur. Aklın cehalet tarafından kullanılmadığı noktaları görmek de mümkündür. Yaygın olan da budur.

– Zenon şöyle demiştir: Çekirgede yedi büyük hayvanın yaratılışı mevcuttur: Başı at başı, boynu öküz boynu, göğsü aslan göğsü, kanatları kartal kanadı, ayakları deve ayağı, karnı akrep karnı, kuyruğu yılan kuyruğu gibidir.

4. Demokritos ve Taraftarlarının Görüşü

Demokritos İlk Yaratıcı hakkında şöyle derdi: O, ne salt unsur, ne de salt akıldır. Bilakis dörtlü karışımdır ki onlara ustukuslar denir. Bunlar, bütün mevcudâtın ilkleridir. Bütün basît varlıklar bunlardan bir defada yaratılmıştır. Mürekkep varlıklar ise daimî yok olucu nitelikte yaratılmışlardır. Bunların devamlılığı da, yokoluşları da değişik türdedir. Âlem bir bütün olarak bâki olup yokolucu değildir. Çünkü ona göre bu âlem, ulvî âleme bitişiktir. Bu âlemdeki eşyanın unsurları da ulvî âlemdeki latîf ruhlarına bitişiktir. Unsurlar, zâhirde yokolur gibi olsa da bu onların içlerindeki basît ruhlardan arınmasıdır. Böyle olunca da sadece duyular açısından yokolmuş olurlar. Akıl açısından yokolmaları söz konusu değildir. Duruluğu içinde kaldıkça bu âlem de yokolmaz. Onun duruluğu basît âlemlere bitişiktir. Diğer filozoflar şu görüşü nedeniyle onu ağır biçimde eleştirmişlerdir: İlk yaratılan unsurlardır. Onlardan sonra basît rûhânîler yaratılmıştır. Bunlar arasındaki sıralama aşağıdan yukarıya, bulanıktan duruya doğru olur.

Demokritos'un taraftarlarından Filiyuhas ilk Yaratıcı konusunda ondan farklı düşünerek diğer filozoflarla benzer bir görüşü benimsemiş, ama şunu söylemiştir: İlk Yaratıcı, heyulanın değil sadece suretin yaratıcısıdır. Heyula, O'nun katında bulunmaya devam eder.

Diğer filozoflar bu görüşü yadırgayarak şöyle demişlerdir: Eğer heyu-

la ezelî ve kadîm olsaydı suretleri kabul etmeyerek halden hale dönüşmez, başkasının fiilini kabul etmezdi. Çünkü ezelî olan değişmez. Bu görüş, Eflâtun-ı İlâhî'ye (Platon'a) dayandırılan bir görüş olup özü itibarıyla çürüktür ve ona nisbeti de sağlıksızdır. Demokritos, Zenon ve Pitagoras ise şöyle demişlerdir: Yaratıcı bu zamansal hareketin üstünde bir hareketle hareket eder. Bu görüşleri daha önce zikretmiş, hareket ve sükûnun Allah'a izâfe edilmesiyle neyin murad edildiğini açıklamıştık. Burada her iki görüşün de delillerini kısaca zikretmek istiyoruz:

Sükûn fikrini savunanlar: Bunlara göre hareket, kesinlikle sükûnun zıddıdır. Hareket, geçmiş, gelecek veya hâl türünden bir zamana muhtaçtır. Ayrıca hareket, ancak mekâna bağlı olarak gerçekleşebilir. Ya intikal veya istivâ şeklinde gerçekleşir. İstivâ hareketi ya düz, ya eğimli olur. Mekâna bağlı olan hareket şu veya bu şekilde bir zamanla birlikte gerçekleşir. Eğer Allah Teâlâ hareketli olsaydı, zaman ve dehre dâhil olması gerekirdi.

Hareket fikrini savunanlar: Bunlara göre Allah Teâlâ'nın hareketi, anılan hareket türlerinin hepsinin üstündedir. O, dehrin de mekânın da yaratıcısıdır. İşte yaratma (ibdâ) ile kastedilen de harekettir. Allah Teâlâ en iyi bilendir.

5. Akademya Filozofları

Bunlara göre mürekkep olan her şey çözülmeye mahkumdur. Her bakımdan aynı türden iki cevherin birleşmesiyle terkip caiz olmaz. Böyle bir şey mürekkep de olmaz. Durum böyle olunca ve mürekkep olan her şey de çözülünce her cevher gidip kendi aslıyla buluşacaktır. Basît ve ruhânî olan cevherler basît rûhânî âleme kavuşacaklardır. Bu âlem yok olmayıp bâki kalacak âlemdir. Bu âlemde varolan katı ve sert cevherler de kendi âlemlerine kavuşacaklardır. Katı olanlar çözüldüklerinde latîf olanların hepsinden daha latîf olacaklar ve letâfet bakımından hiçbir şey kalmadığında da İlk Latîf ile birleşerek ebediyete kadar bir bütün olacaklardır. Sonrakiler öncekilerle bütünleşip birleştiğinde ilk olan ilk yaratılan ile yaratıcısı arasında hiçbir aracı cevher kalmaz. Hiç kuşkusuz ilk yaratılan yaratıcısının nuruna ilişecek ve ebediyetler boyu bâki kalacaktır. Bu bölüm de onlardan nakledilmiş olup ilk yaratılışla değil ahiretle ilişkilidir. Bunlar Akademya Meşşâîleri

olarak isimlendirilmiştir. Mutlak Meşşâîler ise Likeion Halkı'dır. Eflâtun onlara hikmet öğretirken kendilerine verdiği değerden dolayı karşılarında oturmayıp yürürdü. Aristo da aynı geleneği sürdürmüştür. Bundan dolayı Aristo ve taraftarlarına Meşşâîler denilmiştir. Revâkîler ise Stoacılar olarak bilinirler. Platon'un iki öğretisi vardı. Biri Kelis öğretisiydi ki o, gözle görülmeyen ancak latîf düşünceyle bilinen bir rûhânî idi. Diğeri ise Talis öğretisiydi ki heyulaniyât hakkındaydı.

6. Bilge Herakles'in Görüşleri

O şöyle derdi: Allah Teâlâ akıllarımız tarafından idrâk edilemeyen hak nurdur. Çünkü akıllarımız da bu mutlak nurdan yaratılmıştır. Hak nur, Allah'ın gerçek adı idi ve Grek dilinde de Allah için bu kelime kullanılıyordu.

Akıllar O'na ancak delâlet edebilir. Akıl, O'nun her şeyin yaratıcısı olduğunu bilir. Bu nedenledir ki bu isim onlar nezdinde çok saygın bir yere sahipti.

Herakles şöyle derdi: Yaratılışın başlangıcı ve yaratılan ilk şey, yani bu âlemlerin hepsinin kökeni olan varlık sevgi ve çekişmedir. Empedokles de bu görüşe katılarak şunu ifade etmiştir: Yaratılan ilk şey, sevgi ve galebe çalmadır.

Herakles şöyle demiştir: Gök, kendiliğinden hareket eden bir küredir. Dünya da kendiliğinden sâkin ve cansız olan bir dairedir. Güneş, dünya üstündeki bütün rutubeti çözerek bir araya gelmelerini sağlamış ve bu sayede denizler oluşmuştur. Güneşin nüfuz ederek rutubetini tamamen aldığı ve taşlaştırdığı şeylerden de kayalar ve dağlar oluşmuştur. Güneşin fazla nüfuz edemediği ve rutubetini tamamen alamadığı kısımlardan da toprak oluşmuştur.

Gök, başlangıçta gezegenlerden yoksundu. Çünkü bu gezegenler düşerek dünyaya çarpıp alev alabilir, gezegenler birbirlerine çarparak dünya etrafında bir daire oluşturabilirlerdi. Halbuki gezegenlerden dünyaya inen mutlak ateş, dünyadan yükselen de mutlak nurdu. Kirli ve çirkin nefsler sonsuza dek ateşle çevrili bu âlemde bırakılmak suretiyle cezalandırılacaklardır. Temiz ve güzel nefsler ise sonsuza dek ödüllendirilmek

üzere nur, güzellik ve huzurun hakim olduğu âleme yükseleceklerdir. O âlemde gözleri ağartacak hoş suretler, kulakları mest edecek tatlı nağmeler olacaktır. Çünkü o âlem, madde ve ustukusların aracılığı olmaksızın yaratılmıştır. O âlemdekiler ulvî, rûhânî ve nûrânî cevherlerdir. Allah Teâlâ bu nefsleri her dehirde bir defa meshederek onlara tecellî eder. Böylelikle O'nun hak cevherinden fışkıran mutlak nura bakabilirler. İşte bu tecellînin ardından nefslerin Allah Teâlâ'ya olan aşk, özlem ve takdisleri doruğa çıkar. Ebediyete kadar da böyle sürüp gider.

7. Epikür'ün Görüşleri

Epikür, ilkeler konusunda öncekilere muhalefet etmiş ve şöyle demiştir: İlkeler iki olup boşluk (halâ) ve surettir. Boşluk, boş mekândır. Suret ise, mekân ve boşluğun üstündedir. Mevcudât ve ondan oluşan her şey ondan yaratılmış ve sonunda ona dönecektir. Başlangıç o olduğu gibi dönüş de onadır.

Kimi zaman şöyle derdi: Her şey fesada uğrar. Ayrılıktan sonra ne hesap, ne yargılama, ne mükâfat, ne de ceza vardır, her şey çöker ve yokolur. İnsan da diğer hayvanlar gibi bu âleme gönderilmiş ve gözardı edilmiş bir varlıktır.

Bu âlemde bulunan nefslere vârit olan hallerin tamamı, hareket ve fiillerine göredir. İyilik ve güzellik yaparlarsa bu onlara mutluluk ve güzellik olarak dönecektir. Kötülük ve çirkinlik yaparlarsa bu da onlara hüzün ve bedbahtlık olarak dönecektir. Her nefsin mutluluğu diğer nefslerle olduğu gibi hüznü de diğer nefslerle birlikte onlara gösterdiği fiilleri miktarınca olacaktır.

Tenasüh fikrini savunanlardan bir grup da bu konuda ona tâbi olmuştur.

8. Şâir Solon'un Hikmetleri

Filozoflara göre Hermes'ten sonra Sokrat'tan önce gelmiş peygamberlerdendi. Hemen bütün filozoflar ona saygı duymuş ve erdemlerini anlatmışlardır.

Solon bir öğrencisine şöyle demiştir: İlerlerken hayır biriktir. Böyle yapman geriye doğru giderken hayır biriktirmenden daha doğrudur.

– Hayır işleyen kimse ona aykırı düşmekten sakınsın. Yoksa kötü bilinir.

– Dünyanın işleri hak ve kazadır. Geçiren kaza etsin, kaza eden edâ etmiş olur.

– Aklınıza kötü bir fikir geldiğinde onu savın ve başkasını suçlamayın. Başınıza gelenden dolayı kendi fikrinizi kınayın.

– Câhil kişi başkasını kötüler. Edepli olmaya çalışan kendini kötüler. Edep sahibi ise ne kendini, ne başkasını kötüler.

– Küp devrildiği, şarap döküldüğü ve kadeh kırıldığı zaman üzülme; şöyle de: Kârlar ticarette olduğu gibi kayıplar da varlıklarda olur. Kaygı ve gamı kendinden uzak tut. Çünkü her şeyin bir bedeli vardır ve bedava gelmez.

– Ona soruldu: Çocuklukta hangisi daha güzeldir, korku mu haya mı? Cevap olarak şöyle dedi: Haya daha güzeldir, çünkü o aklı gösterir. Korku ise öfke ve arzuyu gösterir.

– Oğluna şöyle demişti: Şakayı bırak, çünkü o hiç bitmeyecek kinleri döller.

– Adamın biri ona sormuştu: Ne dersin evleneyim mi, yoksa bekâr mı kalayım? O da cevap verdi: Hangisini yaparsan yap, pişman olursun.

– Bir defasında sorulmuştu: İnsana en zor gelen nedir? O da şöyle dedi: Kendi kusurunu öğrenmesi ve söylememesi gereken bir şeyi söylememek için kendini tutması.

– Ayağı tökezleyen birini görünce şöyle demişti: Ayağının tökezlemesi, dilinin tökezlemesinden daha hayırlıdır.

– Ona sorulmuştu: Kerem nedir? Şöyle cevap verdi: Kötülüklerden uzak kalmaktır.

– Hayat nedir? Şöyle cevap verdi: Allah Teâlâ'nın emirlerine sarılman.

– Peki uyku nedir? Buna da şöyle cevap verdi: Uyku hafif bir ölümdür. Ölüm ise uzun bir uykudur.

– Eşyada yeniyi, dostlarda eskiyi tercih et.

– İlmin yararlısı düşünceye dayanandır. Yararı az olanı ise dilinizle söylediklerinizdir.

– Kişi küçüklüğünde güzel endamlı, ergenliğinde namuslu, gençliğinde âdil, olgunluğunda sağlam görüşlü ve ölümünde kusurları örtücü olmalıdır ki pişman olmasın.

– İnsan nasıl kışın soğuğu için hazırlık yapıyorsa genç de yaşlılığı için hazırlık yapmalıdır.

– Oğul, emaneti koru ki o da seni korusun, muhafaza et ki muhafaza edilesin.

– Henüz bir engel çıkmadan hikmete aç, ibadete susuz olun.

– Öğrencilerine şöyle demiştir: Cahile değer vermeyin, yoksa sizi hafife alır. Kötülerle ilişki kurmayın, yoksa onlardan sayılırsınız. Doğrunun öğrencileriyseniz zengine güvenmeyin. Gece ve gündüz yapmanız gerekenleri ihmal etmeyin. Yoksulları hiçbir zaman hafife almayın.

– Hikmet ehlinden biri akıl ve duyu âlemleriyle ilgili bir hususta ona fikir danışmıştı. Ona şöyle cevap verdi: Akıl âlemi, sebât ve sevap yurdudur. Duyu âlemi ise helâk ve aldanış âlemidir.

– Ona sorulmuştu: Neyi biliyorsun da başkalarından üstün oluyorsun? Şöyle cevap verdi: ne kadar az bildiğimi biliyorum.

– İnsanlarda güzel ahlak gördüm. Ama bunlar çok azında mevcuttu. Kişi dostunu yokluğunda da varlığındaki gibi sevmelidir. İkramsever kişi, yoksullara, zenginlere yaptığı gibi ikramda bulunmalıdır. Kişi, kusurlarını hatırladıkça itiraf etmelidir. Kötü gününde iyi gününü, iyi gününde de kötü gününü anmalıdır. Öfkelendiğinde dilini tutmalı ve her zaman iyiliği emretmelidir.

9. Şâir Homeros'un Hikmetleri

Kadîm bilgelerin büyükleri arasında sayılır. Platon ve Aristo tarafından en yüksek mertebede zikredilmiş ve şiirleri birçok yerde delil gösterilmiştir. Şiiri, bilgi derinliği, sağlam hikmeti, lafız güzelliği ve görüş sağlamlığıyla temâyüz etmiştir. Hikmetli deyişlerine örnek olarak şunu zikredebiliriz: Başların çokluğunda hayır yoktur. Bu söz, içinde çok değer-

li fikirler içeren vecîz bir ifadedir. Her şeyden önce çok başlılık, sebep olacağı kararsızlık nedeniyle işlerin altüst olmasına yol açar. Aynı gerekçe ilahların çokluğunda da geçerlidir. İlahlardaki çokluk, ulûhiyetin gereklerini iptal edecek noktaya kadar varır. Nitekim şöyle bir atasözü vardır: Belde halkının hepsi baş olunca hiçbir baş yoktur demektir. Belde halkının hepsi tebaa olunca da hiç tebaa yok demektir.

Homeros'un hikmetleri:

– İnsanlara şaşıyorum! Allah Teâlâ'ya uymaları mümkün iken O'nu bırakıp hayvanlara uyuyorlar! Öğrencilerinden biri bu söz üzerine şöyle demişti: Belki hayvanların da kendileri gibi öldüklerini gördükleri için böyle yapıyorlardır. Buna şöyle karşılık verdi: İşte bu gerekçe, şaşkınlığımı daha da arttırıyor. Öncelikle ölü bir beden kisvesine büründüklerini hissediyor, bu bedende ölü olmayan bir nefs olabileceğini düşünmüyorlar.

– Hayatın bizler için kölelik, ölümün de kurtuluş olduğunu bilen kimse ölümü hayata tercih eder.

– Akıl iki yönlüdür: Tabiî ve tecrübî. Bu ikisi su ile toprağa benzer. Ateş nasıl altın ve gümüşü eritip işlenir hale getiriyorsa, akıl da meseleleri eritip saflaştırarak işleme hazır hale getirir. Aklın bu iki yönünden birinde yeri olmayan kimsenin yapacağı en hayırlı işi ömrünü kısa tutmasıdır.

– Hayırlı insan, yeryüzündeki her şeyden üstündür. Kötü insan da yeryüzündeki her şeyden çirkin ve daha aşağıdır.

– Yumuşak ol ki şereflendirilesin, hilim sahibi ol ki aziz olasın, sakın kendini çok övenlerden olma, yoksa horlanırsın. Arzu ve şehvetini ez, gerçek yoksul şehvetlerine kurban olandır.

– Dünya ticaret yurdudur. Ondan sadece ziyan kazananlara yazık!

– Hastalıklar üç şeyden ibarettir: Dört tabiatta eksiklik ve fazlalık ile hüzünlerin beslediği haller. Dört tabiattaki eksiklik ve fazlalığın şifası, tabiplerin hazırladığı ilaçlardadır. Hüzünlerin beslediği hallerin şifası ise bilgelerin ve dostların sözlerindedir.

– Körlük cehaletten daha hayırlıdır. Çünkü körler için endişe edilecek en büyük zorluk bir kuyuya düşüp ölmektir. Câhil ise ebedî helâke maruz kalabilir.

– Güzel ahlakın başı hayâdır. Kötü ahlakın başı ise arsızlıktır.

Herakleitos şöyle demiştir: Şâir Homeros ay feleğinin altındaki mevcudâtta bulunan tezadı görünce şöyle demişti: Ne olurdu bu âlemde, insanlarda ve efendilerde bulunan tezat yok olup gitseydi! Efendilerle kasdettiği yıldızlar ve onların farklı tabiatlarıydı. Bu dileğiyle tezat ve ihtilafın kalkmasını, içinde yaşadığımız hareketli ve değişken âlemin bâki ve daimî olan sükûn âlemine dâhil olmasını istemekteydi.

Ona göre rüzgar çiçeği döllemiş ve ikisinin arasından da bu âlemin tabiatı oluşmuştur.

Ona göre çiçek tevhid ve birleşmenin illetidir. Rüzgar ise ayrılık ve ihtilafın illetidir. Birlik, farklılığın zıddıdır. İşte bu nedenle tabiat zıt, yani terkip ve bozulma, birleşme ve ayrılmadan ibaret olmuştur.

Homeros'a göre kısmet, aklın ilim vasıtasıyla açığa çıkardığı bir şeydir. Nefsle karşılaşınca ona aşık olmuştur.

Buraya kadar aktardıklarımız Homeros'un hikmetlerinden seçtiğimiz örneklerdi. Şiirlerinden bazı parçaları ise aşağıda zikredeceğiz:

İnsana gereken insana mahsus meseleleri anlamasıdır. İnsan için edep vazgeçilmez bir hazinedir. Ömründen seni üzen hususları kaldır. Âlemin işleri sana ilmi öğretir. Sen ölüsün diye ölmeyenlerin düşmanlığını hor görme. Zamanında aldanan kimse bununla sevinip şımarır. Zaman hakkı açığa çıkarır ve onu aydınlatır. Nefsine her zaman bir insan olduğunu hatırlat. İnsan isen öfkeni nasıl bastıracağını bil. Bir zarara uğradığın zaman bunu hak etmiş olduğunu bil. Nefsin dışında herkesin rızasını ara. Zamansız gülmek, sonra ağlamanın amca oğludur. Toprak her şeyi doğurur, sonra da geri alır. Korkaktan çıkan görüş de korkaktır. Düşmanlarından öyle bir intikam al ki sana zararı olmasın. Cesaretinde ölçülü ol, kendini tehlikeye atma. Eğer ölü biriysen ölmeyenlerin yoluna girme. Yaşamak istiyorsan ölümü gerektiren şeyler yapma! Tabiat bütün varlıkları Rab Teâlâ'nın buyruğuyla var etmiştir. Kötülük adına hiçbir şey yapmayan ilahımdır. Allah'a inan, O seni işlerinde muvaffak kılar. Kötülere şerlerinde yardım etmek Allah'ı inkârdır. Gerçek mağlup Allah ve kader ile savaşandır. Allah'ı bil ve insanî konuları aklet. Allah seni kurtarmak istediğinde denizi vaha gibi aşarsın. Allah Teâlâ ile konuşabilen akıl çok yücedir.

Yasanın dayanağı baştır. İnsan güruhu güçlü de olsa akıldan yoksundur. Yüce gelenek anne babaya tanrı gibi saygı duymayı emreder. Bana göre anne baban senin için tanrı gibidir. Baba, doğurtan değil terbiye edendir. Zamansız söylenen söz ömrü heba eder. Kader geldiğinde işler tamam olur. Tabiat kanunları öğrenilmez. Eli el, parmağı parmak yıkar. Sevincin kendine biriktirdiğin azık için olsun, başkası için değil. Kendin için biriktireceğin azık ilim ve hikmet, başkası için biriktireceğin ise maldır.

Kerem üç salkım taşır: Biri lezzet salkımı, diğeri şükür salkımı, üçüncüsü de ahlak salkımıdır.

Söylenenlere göre şiir Grek toplumunda felsefeden önce ortaya çıkmıştır. Şiir formunu ilk kullanan Homeros ve ondan 382 yıl sonra da Thales'tir. İlk Grek filozofu Musa Peygamber'in (aleyhisselâm) vefatından sonra 951 yılında ortaya çıkmıştır. Bu bilgi Korfus tarafından kitabında nakledilmiştir. Porfirios ise Thales'in Buhtunnasr'ın krallığı döneminde 123 yılında zuhûr ettiğini söylemiştir.

10. Hippokrates'in Hikmetleri

Tıp biliminin babasıdır. Önceki, sonraki bütün filozoflar tarafından hayırla anılmıştır. Hikmetleri, çoğunlukla tıp alanında olup tıp bilgisiyle tanınmıştır. Tıptaki şöhreti Kral Behmen b. İsfendiyâr b. Küştasb'a kadar ulaşmış ve o, İstanköy kralı Philates'e bir elçi göndererek Hippokrates'i yanına göndermesini istemiş ve ona yükler dolusu altın bahşedeceğini bildirmişti. Ama Hippokrates bu teklifi kabul etmeyerek ülkesinden ayrılmak istemedi. Yoksulların ve orta sınıfların tedavisinden ücret almazdı. Zenginlerden ise şu üç eşyadan birini vermelerini şart koşardı: Ya gerdanlık, ya taç, ya da altın bir bilezik.

Hippokrates'in hikmetlerinden örnekler:

– Ölümü hafife alın. Çünkü onun verdiği acı korkudadır.

– Ona sorulmuştu: Hangi tür hayat daha iyidir? Şöyle cevap verdi: Yoksul ama güvenli olmak, zengin ama korku içinde olmaktan daha iyidir.

– Şehirleri surlar ve kaleler değil, insanların fikirleri ve hikmet sahiplerinin tedbirleri korur.

– Her hasta kendi toprağının ilaçlarıyla tedavi edilir. Çünkü tabiat onun havasını bilir ve gıdasına meyleder.

– Ölüm döşeğinde şöyle demişti: İlmin yolunu benden öğrenin: Uykusu çok, tabiatı yumuşak ve teni nemli olanın ömrü de uzun olur.

– Zararı azaltmak, yararı çoğaltmaktan hayırlıdır.

– İnsan tek bir tabiattan yaratılmış olsaydı hastalanmazdı. Çünkü tek tabiatta çatışma olmadığı için hastalık da olmaz.

– Bir hastayı ziyaretinde ise şöyle demişti: Ben, hastalık ve sen varız. Eğer hastalığını iyileştirmek için söylediklerimi yaparak bana yardımcı olursan biz iki kişi oluruz, hastalık da tek başına kalır. Biz de onu yeneriz. Çünkü iki kişi, her zaman bir kişiye galip gelir.

– Ona sorulmuştu: İlaç alındığı zaman insan vücudunda niçin köpürme oluyor? Şöyle cevap verdi: İnsan bedeni eve benzer. Ev de süpürüldüğü zaman tozar.

Hippokrates ve Kralın oğlunun hastalığı:

Genç şehzâde babasının gözdelerinden birine aşık olmuştu. Bu aşk onu yeme içmeden kesmiş ve bedeni iyice zayıf düşmüştü. Hastalığı iyice artınca Hippokrates çağrıldı. Büyük tabip gencin nabzını dinleyip idrarını inceledi. Ama hiçbir hastalık izine rastlamadı. Onunla biraz gönül ve sevda meselelerinden konuşunca, gencin hoşuna gittiğini anladı. Gencin dadısıyla konuşarak bir şeyler öğrenmek istedi. Dadı, hiçbir şey bilmediğini ve genç adamın saraydan dışarı adım atmadığını söyledi. Bunun üzerine Hippokrates kraldan harem ağasını kendi emrine vermesini istedi. Kral da harem ağasına onun söylediklerini yapmasını söyledi. Hippokrates harem ağasına, haremdeki hanımları birer birer huzuruna çıkarmasını emretti. Kadınlar bir bir önüne çıkarken bir yandan da gencin nabzını tutuyordu. Kadınlardan biri gelince genç adamın nabzı aşırı atmaya ve terlemeye başladı. Hippokrates, genç adamın bu kadına aşık olduğunu anlamıştı. Kralın huzuruna çıkarak şöyle dedi: "Oğlunuz ulaşılması çok zor birine aşık olmuş." Kral: "Kime?" diye sordu. Hippokrates, "Benim sevgilime aşık" dedi. Bunun üzerine kral, "Ondan vazgeçersen sana çok daha güzelini veririm" dedi. Hippokrates kızara bozara şöyle dedi: "Bir adamın, hele

adalet ve insaf sahibi bir kralın başka bir adamı kadınını terk etmeye zorlaması düşünülebilir mi? Ondan ayrılmak benim için ölüm gibidir." Bunun üzerine kral şöyle dedi: "Oğlumun hayatını seninkine tercih ederim. Sana çok daha güzelini sunabilirim." Hippokrates bir türlü yanaşmıyordu. İş kılıçla tehdit etmeye varmıştı. Hippokrates şöyle dedi: "Bir kral, başkası için caiz gördüğünü kendisi için de caiz görmedikçe adil olamaz. Oğlunun sevdiği kadın, senin gözdelerinden biri ise ne yaparsın?"

Kral şöyle dedi: "Hippokrates! Aklın bilginden de güçlüymüş!" Sonra o gözdesini oğluna hediye etti. Genç adam ilacını bulduğu için kısa sürede iyileşti.

– Ancak hoşlandığınız şeyleri yiyin. Hoşlanmadığınız yiyecekler sizi yer bitirir.

– Ona sorulmuştu: Ölü niçin ağır olur? Şöyle cevap verdi: Çünkü hayatta iken ikiydi. Biri hafif ve yükseltici, diğeri ağır ve aşağı itici. Kişi öldüğü zaman hafif ve yükseltici olan gider ve ağır olan tek başına kalır.

– İnsan bedeni genelde beş biçimde tedavi edilir: Kafa kısmı gargarayla, mide kısmı kusmayla, beden kısmı ishalle, deri kısmı terlemeyle, iç organlar ve damarlar kısmı ise kan vermekle tedavi olur.

– Safranın yatağı öd kesesi, saltanatı ciğerdedir. Balgamın yatağı mide saltanatı göğüstedir. Kara kanın yatağı dalak, saltanatı kalptedir. Kanın yatağı kalp, saltanatı kafadadır.

– Bir öğrencisine şöyle demişti: İnsanlara ulaşmada kullanacağın en güzel vasıtan onlara duyduğun sevgin, hallerini yoklaman, sorunlarını araştırman ve iyilikte bulunmandır.

– Ömür kısa, iş uzun, vakit dar, zaman yeni, tecrübeler tehlikeli ve telafi etmek zordur.

– Öğrencilerine şu tavsiyelerde bulunmuştu: Gece ve gündüzünüzü üçe bölün. Birinci bölümde erdemli aklı talep edin. İkinci bölümde o akılla elde ettiklerinizi tatbik edin. Üçüncü bölümde de akılsızlarla ilişki kurun. Şerden yapabildiğiniz kadarını yenin.

– Hippokrates'in edebi kabullenmeyen bir oğlu vardı. Bir keresinde eşi ona şöyle demişti: "Oğlun sendendir, onu terbiye et." Bunun üzerine

şöyle karşılık verdi: "Evet tabiat olarak benden, ama nefis olarak başkasından. Ne yapabilirim ki?"

– Çok olan tabiata da aykırıdır. Yeme, içme, uyku, cinsî münasebet ve çalışmada orta yolu tutun.

– Bedenin aşırı sıhhatli olması tehlikenin zirvesidir.

– Tıp, sağlıklı kimselere uygun gelecek şeylerle sağlığı korumak, hastalıkları da onların zıtlarıyla gidermeye çalışmaktır.

– Zehir içiren, çocuk düşürten, hamileliği engelleyen ve hastaya kaba davranan tabipler benim yolumdan değildir.

Hippokrates'in bu ve benzeri şartları içeren meşhur yeminleri vardır. Ayrıca tıp alanında meşhur eserleri de vardır.

Tabiat hakkında şöyle demiştir: O, insanın bedenini yöneten ve onu bir damladan tam yaratılış safhasına kadar şekillendiren güçtür. Bunu, yapısını tamamlamaya çalışan nefse hizmet olarak sunar. Emzirmeden beslenmeye kadar her safhada bedeni o yönlendirir. Tabiatın üç gücü vardır: Doğurucu, terbiye edici ve koruyucu. Bu üçüne de dört kuvvet destek olur: Çekme (câzibe), tutma (mâsike), hazmetme (hâzime) ve atma (dâfia).

11. Demokritos'un Hikmetleri

Behmen b. İsfendiyar döneminin tanınmış filozoflarındandı. Eflâtun'dan önce, Hippokrates ile aynı dönemde yaşamıştır. Felsefe alanında, özellikle kevn-fesâdın ilkeleri konusunda görüşleri vardır. Aristo onun görüşlerini, hocası Eflâtun-ı İlâhî'nin görüşlerine tercih ederdi.

Demokritos şöyle demiştir: Görünen güzellik, boyalarla tasvir edilenlere benzer. Gizli güzellik ise, gerçekte onun sahibi olana benzer ki onun yaratıcısı ve geliştiricisi de odur.

– Öfken görüşünü ifsât ediyor ve şehvetine tâbi oluyorsa kendini insanlardan saymamalısın.

– İnsanlar zillet zamanlarında değil, izzet ve varlık zamanlarında imtihan edilirler. Altın körükle sınandığı gibi insan da varlıkla imtihan edilir, iyisi kötüsü ortaya çıkar.

– Kendinde bulunan ayıpları yok edip yerini faziletlerle doldurduktan

sonra ilimleri öğrenmen gerekir. Eğer böyle yapmazsan ilimlerden hiçbir fayda elde edemezsin.

– Bir kardeşine para veren kimse, ona hazinelerini vermiş olur. Ona ilim ve öğüt veren kimse ise kendi canını vermiş olur.

– İçinde büyük zarar bulan yararı yarar saymamak gerekir. İçinde büyük yarar bulunan zararı da zarar saymamak gerekir. Övgüye değer olmayan hayatı da hayat saymamak gerekir.

– İsme kanan kimse yemek yerine kokusuyla ikna olan gibidir.

– İnatçı âlim, insaflı cahilden hayırlıdır.

– Gururun meyvesi gevşeklik, gevşekliğin meyvesi çile, çilenin meyvesi serserilik, serseriliğin meyvesi sefahat, boş işlerle uğraşma, pişmanlık ve hüzündür.

– İnsan, bedenini kir ve paslardan arındırdığı gibi kalbini de hile ve hurdadan arındırmalıdır.

– Bugün kimsenin topuğuna basmasını umma, yarın üstüne basar.

– Çok tatlı olma kolay yutulursun, çok da acı olma ağızdan atılıverirsin.

– Köpeğin kuyruğu ona aş kazandırır, ağzı ise dayak attırır.

– Atina'da beceriksiz bir nakkaş vardı. Bir gün Demokritos'a gelip 'Evini sıvat da üzerine nakış yapayım' demişti. Şöyle dedi: Sen önce nakış yap, ben de üzerine sıva yaptırayım.

– Kabul etmeyen, etse de onunla amel etmeyen kişideki ilim, ilaç kullanmayan hastadaki ilaç gibidir.

– Bir defasında ona 'Bakma!' denmiş, gözünü yummuştu. 'İşitme' denmiş kulaklarını tıkamıştı. 'Konuşma' denmiş eliyle ağzını kapatmıştı. 'Öğrenme' denince 'Bunu yapamam' demişti. Bu ifadeyle kasdettiği, bâtınî hususların insanın tercihine bağlı olmamasıdır. İnsanın iç dünyasında zorunluluk, zâhirinde ise seçim söz konusudur.

İnsanın varoluşu zorunlu olduğu için kalbi üzerinde yetki kullanmaktan men edilmiştir. İnsan, aslında kalbiyle yücedir. Bu nedenledir ki ona hayatının kaynağı olan kalp üzerinde tasarrufta bulunma gücü verilme-

miştir. Çünkü bir şey, kendi aslı üzerinde tasarrufta bulunamaz. Bu söz başka şekilde de açıklanabilir. Şöyle ki: Demokritos, üstteki ifadesiyle akıl ile duyu arasındaki farkı ortaya koymak istemiştir. Aklî idrak insandan kesinlikle ayrılmazdır. Böyle bir durum hâsıl olduğunda tercihi unutması ve ondan yüz çevirmesi kesinlikle düşünülemez. Oysa duyusal idrak böyle değildir. Bu da aklın duyu türünden olmadığını, nefsin de beden kapsamında bulunmadığını gösterir.

– Denildi ki: İnsanın tercih ve seçimi iki tür etkilenmeden mürekkeptir: Noksanlık etkilenmesi, tekâmül etkilenmesi. İnsan, tabiatı ve mizacı gereği birinci etkilenmeye daha yatkındır. Akıl ve temyizden belli bir destek gelmedikçe ikinci etkilenmeye eğilimi çok zayıf olacaktır. Akıl ve temyiz sayesinde sağlıklı görüş ve isabetli bir kararlılık kazanarak hakkı sever, batıldan hoşlanmaz. Bu destek kesildiği zaman ise diğer etkilenmenin baskısı artar. İnsanın seçme gücü bu iki etkilenmeden mürekkep olmasa, ya da bu iki yöne ayrılmasaydı istediği her şeye seçim ve tercihiyle ulaşabilir, düşünme, süre, ölçme, danışma ve istihare olmaksızın dilediğini yapabilirdi.

Bu büyük bilgenin zikrettiği bu görüşü, ondan önce hiç kimsenin ifade, beyan, ima, hatta işaret ettiğini görmedim.

12. Öklid'in Hikmetleri

Riyâzî ilimler üzerinde ilk fikir bildiren ve onu diğer ilimlerin yanında müstakil, zihin için tertip edilip ayıklamış, fikri harekete geçiren bir ilim dalı haline getiren odur. Adıyla bilinen bir de kitabı vardır. Birçok hikmetli sözü nakledilmiştir.

Öklid'in dağınık halde bulunan hikmetlerini maksadımıza ve sözümüzün yönüne uygun olarak şöyle sıralayabiliriz:

– Çizgi, cismânî bir aletle ortaya çıkmış rûhânî bir hendesedir.

– Onu tehdit eden biri şöyle demişti: Hayatını yok etmek için çok fazla çaba harcamaya gerek görmüyorum. O da şöyle karşılık verdi: Ben de senin öfkeni yitirmen için çaba harcamaya gerek görmüyorum.

– Tasarrufta bulunduğumuz ve nefs-i nâtıkanın kudreti dâhilinde bulunan her iş insanî fiillere girer. Nefs-i nâtıkanın kudreti dâhilinde olmayanlar ise hayvanî fiillere girer.

– Sevdiği şeyin senin tarafından da sevilmesini isteyen kimse, sevdiğin şeyde sana uyar. Aynı şeyi sevdiğinizde de birliğe doğru yol almış olursunuz.

– Aklî, tedbirî ve genel görüşe benzeyen görüşe yönel, bunun dışındaki görüşleri sorgula.

– Bir iş, sıyrılıp atılması mümkün ise ve kişiyi bağlamıyorsa o işe katlanmak niye?

– İşler ikiye ayrılır. Bir kısmından kurtulmak ve başkasına yönelmek mümkündür. Bir kısmı ise zarurî olduğu için bırakılamaz ve başkasına gidilemez. Her ikisinde de akla uygun düşmeyene esef olsun.

– Bir şey kesin gerçekleşecekse tasalanmak niye? Kesin gerçekleşmeyecek ise gam yemek niye?

– Doğru, genel olduğu zaman daha hayırlı olur. Çünkü hususî olana ulaşmak için araştırmak gerekir.

– İnsaf üzere hareket etmek, hoş olmayan şey üzere kalmayı terk etmektir.

– Bir şeyi yapmaya mecbur değilseniz onu yaptığınızda ancak kendinizi kınayabilirsiniz.

– Akıllılık, zor veya kolay olma ihtimali bulunan şeylere tam olarak güvenmemektir.

– Kaçırılan her şeyin telafisini bulabilir veya benzerini kazanabilirsiniz. Öyleyse kaçırılan için hayıflanmak niye? Telafisi veya benzerinin kazanılması mümkün olmayan şeylere gelince zaten imkânsız olan bu tür şeyler için de hayıflanmamak gerekir.

– Akıl sahibi kimse dünyaya dair hiçbir şeyin güvenilmez olduğunu görünce gerekmeyen kısmını bırakıp gereken kısmıyla yetinir ve var gücüyle güvenilir olan için çalışır.

– Bir şeyi tasarruf açısından mümkün gördüğünüzde ve o, istediğiniz şekilde gerçekleştiğinde bunu kâr bilin. İstemediğiniz şekilde gerçekleşirse

bundan dolayı da üzülmeyin. Çünkü onun istediğiniz şekilde gerçekleşmesinden emin olmayarak acele etmiş olabilirsiniz.

– Kimi gördüysem dünyayı ve dünyevî işleri kötüler. Çünkü dünya tabiatı gereği sürekli değişir. Dünyalığı çok olan, kötülediği şeye en çok sarılandır. İnsan ancak sevmediği şeyi kötüler. Onu sahiplenen kimse, sevmediği bir şeyi sahiplenmiş demektir. Sevmediğini bırakan da, sevdiğine daha yakın olur.

– İnsanların en kötü durumda olanı, sûizandan dolayı hiç kimseye güvenmeyendir. Kötü fiilinden dolayı hiç kimse de ona güvenmez.

– Azgınlık iki kötülük arasındadır. Yok etmek onu sefahate yönlendirir. Sarılmak ise daha kötüsüne götürür.

– Herhangi bir husumette bir dostunu diğer dostuna tercih etme. Bir süre sonra barışırlar. Kötülenen sen olursun.

13. Batlamyus'un (: Ptolemius) Hikmetleri

el-Macestî adlı eserin sahibidir. Bu eserinde kozmoloji (heyet) ilmini anlatmıştır. Hendese ilmini kuvveden fiile çıkaran da odur.

Hikmetlerine örnek olarak şunları zikredebiliriz:

– En güzel insan, arzu ettiğine sabredendir. Ondan da daha güzeli sadece gerektiği kadarını arzu edendir.

– Hilim sahibi, iftiraya uğradığında öfkesini yutan değil, tasdik edildiğinde sabredendir.

– İnsanları zengin ve ihtiyaçsız kılıp kendisi dilenen kimse başkalarıyla zengin olup dilenen krallara benzer.

– İnsanın varlıktan müstağni olması, varlıkla müstağni olmasından daha hayırlıdır.

– Cahillerin kalplerindeki hikmet, merkep sırtındaki altın ve mücevherat gibidir.

– Dostlarından bir topluluğun kendi çardağı civarında hakkında ileri geri konuştuklarını duymuştu. Elindeki mızrağı sallayarak onları işittiğini hissettirdi. Biraz daha uzaklaşıp konuşmalarını murad etti.

– Yerinde ilim, madenindeki altın gibidir. Ancak yoğun çaba ve gay-

retle çıkartılabilir. Sonra bu ilmi fikirle saflaştırmak gerekir. Tıpkı altının ateşle saflaştırılması gibi.

– Ayın günlere delaleti, güneş ve Zühre'nin aylara delaleti, Müşteri ve Zuhal'in yıllara delaleti daha açık ve güçlüdür.

Şöyle dediği nakledilmiştir: Bizler, daha sonra gelecek bir zamanda olacağız. Bununla ahireti ima etmekteydi. Çünkü gerçek kevn ve vücûd, öbür âlemdeki kevn ve vücûddur.

14. Stoacıların (Ehli Mazâl, Revâkıyye) Hikmetleri

Crisippus ve Zenon'u bunlar arasında sayabiliriz. Bu ikisinin görüşleri şudur: Allah Teâlâ, İlk Yaratıcı (Mübdi-i Evvel) ve mutlak birdir. O, mutlak O'dur. Akıl ve nefsi bir defada yaratmıştır. Sonra bu ikisi vasıtasıyla diğerlerini yaratmıştır. Onları ilk yaratışında yokluk ve fenânın caiz olmadığı iki cevher olarak yaratmıştır.

Onlara göre nefsin iki cirmi vardır: Bir cirmi ateş ve havadan, diğer cirmi su ve topraktandır. Nefs, ateş ve havadan olan cirmiyle ittihat etmiştir. Ateş ve havadan olan cirm de su ve topraktan olan cirmle ittihat etmiştir. Nefs, fiillerini o cirm üzerinde izhâr eder. O cirmin uzunluk, en ve mekâna bağlı bir miktar gibi hususiyetleri yoktur. Biz onu, kendi ıstılahımız gereği 'cisim' olarak adlandırırız. Nefsin bu cisim üzerindeki fiilleri çok açık ve nettir. Nur, güzellik ve zarafet cisimden cirme doğru akar. Nefsin fiilleri aracılar vasıtasıyla bizde tezâhür ettiği zaman karanlık olur ve güçlü bir nuru bulunmaz.

Nefs temiz ve pak olduğu zaman cismi olan ateş ve hava cüzleri özelleşir ve öbür âlemdeki rûhânî, nûrânî, ulvî, her türlü ağırlık ve bulanmadan arınmış bir cisimle beraber olmaya başlar. Su ve topraktan oluşan cirm ise yok olmaya mahkumdur. Çünkü o, semâvî cisme benzer değildir. Semâvî cisim hafif, latîf ve ağırlıktan arınmıştır. Ona dokunulamaz. Rûhânî varlıklar nasıl akılla idrak ediliyorsa o da yalnız gözle idrak edilebilir. Görme duyusunun idrak edebildiği en latif cevher nefsânî olandır. Allah Teâlâ'nın yaratıkları arasında idrak edilebilen en latif varlıklar, akıldaki eserlerdir.

Onlara göre nefs, ancak Allah Teâlâ'nın yapmasına izin verdiği fiillere muktedirdir. Allah Teâlâ onu bağladığında hiçbir şeye güç yetiremez. Tıpkı

sahibi tarafından bırakılan veya tutulan bir hayvan gibidir. Salındığında istediğini yapabilen hayvan, bağlandığında hiçbir şey yapamaz.

Yine onlara göre nefs ve bedenin kirleri cüzleri bakımından insanın ayrılmaz özellikleridir. Temizlenmesi ve arınması ise küllü bakımındandır. Çünkü küllî nefs, cüz'î nefsten, cüz'î akıl küllî akıldan ayrıldıkça nefs katılaşır ve cirmin sahasına girer. Zira nefs aşağı düştükçe cirmle daha çok bütünleşir. Cirm, su ve toprağın alanındadır. Her ikisi de ağır oldukları için nefsi aşağı doğru çekerler. Cüz'î nefs küllî nefsle, cüz'î akıl küllî akılla birleştiği zaman ise nefs yükselir. Çünkü bu durumda cisimle bütünleşir. Cisim hava ve ateşten oluşmuştur. Her ikisi de hafif oldukları için nefsi yukarı doğru çekerler. Her iki cirm de mürekkeptir. Her biri iki cevherden terkip olmuştur. Bu iki cirmin birleşip bütünleşmesi ittihadı görme duyusu nazarında tek bir şey olarak vazeder. Batınî duyular ve akıl nazarında ise tek bir şey olmazlar. Bu âlemde cisim, cirmin içine gizlenmiştir. Çünkü o, çok daha rûhânîdir. Ayrıca bu âlem de ona benzer ve aynı cinsten değildir. Cirm ise, bu âleme benzer ve onunla aynı cinstendir. Dolayısıyla bu âlemde cirm, cisimden daha bâriz olmuştur. Cisim de cirmin içine gizlenmiştir. Ona gizlenmesinin nedeni, bu âleme benzer ve onunla aynı cinsten olmayışıdır. Öbür âlemde ise cisim cirmden daha bâriz olacaktır. Zira o âlem, cismin âlemi olup ona benzer ve aynı cinstendir. Su ve toprağın latîf kısmından oluşan cirmin latîf kısmı ateş ve hava cevherlerine benzer olduğu için cismin içine gizlenir. Öbür âlemde, bu âlemin aksi olacaktır. Durum onların belirttikleri gibi olursa, söz konusu cisim her zaman bâki kalacaktır. Onun yok olması ve fenâ bulması caiz değildir. Onun tadı da süreklidir ve ne nefsler, ne de akıllar ondan usanırlar. Onun sunduğu huzur ve mutluluk da asla tükenmez.

Hocaları Efâtun'dan da şunu nakletmişlerdir: Bir'in başı olmadığına göre sonlu olan her şeyin sonu da O'dur. Bir'in sonsuz olması, başlangıcının olmayışındandır. Başı yoktur, çünkü sonu yoktur.

Efâtun şöyle demiştir: Kişi her gün aynadaki yüzüne bakmalıdır. Eğer çirkinse çirkinlik yapmayarak çirkinliğini katlamamalıdır. Eğer güzelse, çirkinlik yaparak onu lekelememelidir.

– İnsanlar iki türdür: Ya kaderinin önceden sunduğunu kendinde

erteler, ya da kaderinin tehir ettiğini öne almaya çalışır. Kendi seçiminle bulunduğun halden hoşnut ol, yoksa mecburen hoşnut olursun.

3. fasıl

GEÇ DÖNEM GREK BİLGELERİ

Bunlar yukarıda zikrettiğimiz bilgelerden sonraki dönemde yaşamışlar ve görüşleri bakımından da onlardan farklı düşünmüşlerdir. Aristo ve onu izleyen Romalı İskender, Yunanlı Şeyh (: Plotinus), Kinik Diyojen ve diğerlerinin hepsi, öncekilere göre tek kaldığı noktalarda Aristo'nun görüşlerini benimsemişlerdir.

Bu bölümde Aristo'nun konumuzla ilgili görüşlerini zikredeceğiz. Bu görüşleri on altı başlık altında topladık. Başarı Allah'tandır.

1. Aristo b. Nicomachus'un Görüşleri

İstagira halkındandır. Meşhur usta, muallim-i evvel ve halkı nezdinde hakîm-i mutlaktır. Erdeşîr b. Dârâ'nın krallığının ilk yılında doğmuştur. On yedi yaşına geldiğinde babası tarafından Efâtun'a teslim edilmiştir. Onun yanında yirmi küsur yıl kalmıştır. Muallim-i Evvel yani ilk öğretmen olarak isimlendirilmesinin nedeni, mantık öğretilerini koyması ve bunları kuvveden fiile çıkarmasıdır. Gramer ve arûz da onun tarafından vazedilmiştir. Mantığın zihindeki anlamlara nisbeti, gramerin konuşmaya, arûzun şiire nisbeti gibidir. Onun bu ilmi vazetmiş olması, ilmin kurallarını yoktan var etmiş olması demek değildir. Bilakis o, bu ilmin araçlarını malzemesinden ayırarak öğrencilerin zihinlerine daha yakın hale getirmiştir. Böylelikle mantık, onlar için bir ölçüt ve kıstas olmuştur. Doğruyla yanlış, hak ile batıl karıştığı zaman bu ölçütü kullanarak doğruyu bulmaya çalışacaklardır. Ancak Aristo, bir ilmi esaslarını ilk vazedenlerin tavrıyla mantık ilmini çok özlü olarak vazetmiş ve ilim, sonrakiler tarafından şerh edilerek mufassal hale getirilmiştir. İlim dalı haline getirme noktasındaki öncelik Aristo'ya aittir. Tabiat ilimleri, ilahiyat ve ahlaka dair birçok eseri vardır. Bu eserlere ait birçok şerh yazılmıştır.

Aristo'nun görüşlerini naklederken, sonraki filozofların öncüsü ve reisi olan Ebu Ali İbn Sina tarafından da başvurulan Themistius'un şerhini esas almayı uygun gördük. Onun ilahiyat hakkındaki görüşlerini özetleyerek aktaracağız. Diğer konularda, öncekilerden farklı olan görüşlerini sonraki filozofların nakillerini esas alarak zikredeceğiz. Sonraki filozofların ekseriyeti ona karşı çıkmadığı gibi görüşlerini şartsız kabullenmişlerdir. Oysa işin aslı, zanlarının meylettiği şekilde değildir.

Birinci Mesele

Muharrik-i Evvel olan Vâcibu'l-vücûd'un isbâtı hakkındadır. Esûlûcya (: Theologia) kitabının Lam harfi bölümünde şöyle der:

Cevherin üç türü olduğu söylenir. İkisi tabiî, biri hareketsizdir. Muhtelif yön ve konumlardaki hareketlileri gördüğümüzde her hareket eden için bir muharrikin bulunması gerektiğini anlarız. Bu muharrik, bizatihi hareketli olabilir. Bu durumda teselsül sözkonusu olacak ve sonuca ulaşılamayacaktır. Sözkonusu muharrik hareketsiz de olabilir. Ancak onda, kendisini bilkuvve yapacak bir mânanın bulunması caiz değildir; zira bu durumda onu kuvveden fiile çıkaracak başka bir şeye muhtaç olacaktır. Çünkü o, kendiliğinden kuvveden fiile hareket etmez. Şu halde fiil kuvvetten önce gelmektedir. Bilfiil varolan, bilkuvve varolandan daha önceliklidir. Varlığı caiz olan her şeyin tabiatında bilkuvve manası bulunur. Bu imkân ve cevaz hali olup vücûbunu gerektirecek bir vâcibe muhtaçtır. Bu şekilde her hareketli bir muharrike ihtiyaç duyar. Vâcibu'l-vücûd ise zâtı itibarıyla varlığını başkasına borçlu değildir. O'nun dışında her varlık, varlığını bilfiil O'na borçludur. Vücûdu kendi zâtında caiz olan ise mümkündür. Şartsız olarak alındığında böyledir. Şartlı olarak illetiyle alındığında ise vücûbu söz konusu olur. İlliyet olmaması şartıyla alındığında ise mümteni' olur.

İkinci Mesele

Vâcibu'l-vücûd'un birliği hakkındadır. Aristo bu konuyu açıklarken âlemin birliğinden hareketle mebde-i evvelin de bir olması gerektiğini söyleyerek şunu ifade etmiştir: Tarif üzerindeki ittifaktan sonra görülen çokluk, unsurdaki çokluktan başka bir şey değildir. Âniye-i Ûlada olana

gelince onun için unsur söz konusu değildir. Çünkü o tam ve bilfiil kâim olup kuvvetle karışmaz. Bu durumda Muharrik-i Evvel kelime olarak da, sayı olarak da, yani isim olarak da, zât olarak da birdir. Aristo şöyle demiştir: Âlemin muharriki birdir, çünkü âlem birdir. Bu, Themistius'un naklidir. Onun görüşünü destekleyenler mebde-i evvelin bir olduğunu, çünkü Vâcibu'l-vücûd li-zâtihi olduğunu açıklamaya girişmiş ve şöyle demişlerdir: Eğer o çok olsaydı, Vâcibu'l-vücûd hem ona, hem de başkalarına hamledilebilirdi. Çünkü aralarında bir uzlaşma olduğu için onları cins olarak kapsarken biri diğerinden tür olarak ayrılırdı. Böylece zâtı bir cins ve fasldan mürekkep olurdu. Böyle bir durumda ise mürekkebin cüz'leri, bizatihi mürekkepten önce varolacakları için bizâtihi vâcip olması mümkün olmazdı. Li-zâtihi Vâcibu'l-vücûd olmayan, ancak zâtı dışında bir şeyle vâcip olabilir. Bu durumda zâtı dışında hâricî bir şeyle Vâcibu'l-vücûd olur ki bizâtihi vâcip olmamış olur. Bu ise O'nun hakkında düşünülemezdir.

Üçüncü Mesele

Vâcibu'l-vücûd li-zâtihi, li-zâtihi bir akıl olup hem kendi zâtını akleden, hem de zâtı tarafından akledilen midir, O'nun gayrisini akleder mi akletmez mi?

O'nun akıl olması, maddeden mücerret olması, maddî gereklerden arınmış olması itibarıyladır. O'nun zâtı, zâtından gizlenmez.

Li-zâtihi akleden olması, zâtı için mücerret olmasındandır.

Zâtı için akledilen olması, zâtından gerek kendi, gerek başkasıyla gizlenmemiş olmasıdır.

Aristo şöyle demiştir: İlk (el-Evvel) zâtını akleder. Sonra zâtından hareketle her şeyi akleder. O, akıl âlemini bir defada, hiçbir intikale, bir makûlden bir makûle gitmeye gerek duymaksızın akleder. O, eşyayı, kendi dışında şeyler olarak akletmez. O'nun akledişi, bizim mahsûsâtı hissedişimiz gibidir. O, her şeyi zâtından akleder. O'nun akıl sahibi ve akıl olması, akılla bilinen şeylerin varlığı sayesinde olmamıştır. Yani O'nun aklı, söz konusu eşyanın varlığına borçlu olmayıp bunun aksi doğrudur.

Yani eşya, O'nun akletmesi sayesinde varolmuştur. Evvel için, onu kemale erdirecek bir şey söz konusu değildir. O, li-zâtihi kemal sahibi ve kendinden gayrisini ikmâl edicidir. O'nun varlığı, başka bir varlıktan kemâl kazanmaz.

Aynı şekilde eğer O'nun varlıkları akledişi o varlıklardan kaynaklanmış olsaydı, onların varlığı O'nun varlığını öncelemiş olurdu. O'nun cevheri kendi nefsinden ve yapısından kaynaklanır. O'nun tabiatında eşyanın akılla bilinen yönlerini bizzat eşyadan kabul etme söz konusudur. O'nun tabiatında bilkuvve olarak bulunan şey, O'nun zâtı haricindekilere kemal kazandırır. Öyle ki şu söylenir: O'nun hâricindeki eşya varolmasaydı söz konusu hususiyeti de olmazdı. Onda söz konusu eşyanın yok olması söz konusudur. Zâtını başkasına izâfe etmeksizin, akılla bilinenleri yok edicidir. Böyle yapması O'nun şânındandır. Böylelikle zâtı imkân ve kuvvetin karışımı olur. O'nun ezeli ve ebedî olduğunu varsaydığımızda, zâtından kaynaklanan en üst kemâle sahip olması gerekir. Bu kemâl başkasından da kaynaklanamaz.

Evvel, zâtını aklettiği zaman, zâtı için gerekli olanlarla birlikte akletmiş, mebde ve her şeyin sudûr kaynağı olan akıl olduğunu akletmiştir. Aksi halde zâtını bu özellikleriyle akletmesi söz konusu olmazdı. Yine o şöyle demiştir: Eğer bilfiil akletmezse, kemâl bakımından kusurlu olduğu halde değerli olan nesi olacaktır? O'nun durumu, uyuyan birinin durumuna benzer. Eşyayı, eğer eşyadan akıl edecek olursa eşyanın, O'ndan önce varolması gerekir. Eşyayı zâtı itibarıyla akletmesine gelince ki, esas olan ve arzulanan budur, Aristo bunu şöyle yakın bir ibâreyle ifade eder: Eğer O'nun cevheri akıl ve akletmek ise, ya zâtını, ya da gayrını akleder. Başka bir şeyi akederse bu aklettiği şeyin zâtına izâfe edilmemesi mümkün müdür? Kendinden ibret alan bu varlığın, akletmesi için gereken kadar fazilet ve kıymeti olabilir mi? Dolayısıyla bazı hallerde olabileceği gibi akletmemesi, akletmesinden daha hayırlı olamaz mı? Ya da akletmemesi, zâtında akletmesini gerektiren bir sıfatın bulunmasından daha üstün olabilir mi? Ancak bu durumda üstünlük ve kemâlini başkasına borçlu olacaktır ki bu imkânsızdır.

Dördüncü Mesele

Vâcibu'l-vücûd, yaratma veya akletmede gayrından kaynaklanan bir değişim ve etkilenmeye maruz kalmaz. Aristo bu mesele hakkında şöyle demiştir: Yaratan o kadar yüksek bir dereceye sahiptir ki kendinden başkasına muhtaç olmadığı gibi, kendinden başkası sebebiyle değişime de uğramaz. Bu değişimin zamana bağlı olması veya zamanda dâimî olsa da başka bir varlığın tesirini kabul etmesi şeklinde olması sonucu değiştirmez. Her ne suretle olursa olsun değişmesi caiz değildir. Çünkü O'nun intikâli hayra değil şerre olacaktır. Zira O'nun mertebesinin dışındaki her mertebe O'nunkinin altındadır. O'na ulaşan ve sıfatlarıyla tavsif edilen her şey derece bakımından O'nun altındadır. O, hareket için de uygun değildir. Hele bu hareket zamansal sonralık şeklinde olursa asla caiz olmaz. Bu, Aristo'nun 'Daha kötü durumdaki bir şeye dönüşmesi' olarak ifade ettiği durumun ta kendisidir.

Onun bu önermesine şöyle karşı çıkılmıştır: İlk Yaratıcı, ebediyete kadar zâtını akledecek olursa yorulup bıkar ve zaman içinde değişerek etkilenmeye başlar. Themistius bu varsayımı şöyle cevaplamıştır: Bilakis O, zâtını aklettiği için yorulmaz. Bundan olduğu gibi zâtını sevmekten de yorulmaz. Çünkü O, zâtının akledilmesinden yorulmaz.

İbn Sina bu meseleyle ilgili olarak şöyle demiştir: İllet, zâtını akletmesi veya zâtını sevmesi değildir. Aksine O'nun akleden cevherde hiçbir şeye zıt olmamasıdır. Yorgunluk, tabiatın dışına çıkma sonucu ârız olan bir sıkıntıdır. Bunun olabilmesi için ardarda gelen hareketler tabiatın arzusunun aksine olmalıdır. Tabiata uygun ve ona zevk veren bir şeye gelince, bunun tekrarı kesinlikle yorgunluk sebebi olamaz.

Beşinci Mesele

Vâcibu'l-vücûd zâtı ile hayy yani diri ve zâtı ile bâkidir. O, her şeyi bilfiil müdrik olması ve emrini her şeye geçirmesi noktasında kemâl sahibidir.

Aristo şöyle demiştir: Bizim hayatımız, çok az bir idrâk ve çok zayıf bir harekete geçirme gücüne sahiptir. Ancak yaratıcı için geçerli olan hayat, zâtından her şeyi akletmesi bakımından bilfiil tam olan akıl

olmasıdır. O, ebediyete dek bâki ve ezelî olandır. Zâtı ile bâki ve zâtı ile âlimdir. Saydığımız sıfatların tamamı zâtında bir çoğalma ve değişme olmaksızın zikredilen esasa dayanır.

Altıncı Mesele

Bir'den (el-Vâhid) ancak bir sâdır olur.

Aristo bu meyanda şöyle demiştir: İlk sudûr eden Fa'al Akıldır. Çünkü hareketler çok olduğu ve her hareket eden için bir muharrik bulunduğu zaman, muharriklerin sayısının, hareket edenlerin sayısıyla orantılı olması gerekir. Muharrikler ve hareket edenler O'na birinci, ikinci şeklinde sıralama olmaksızın bir defada toplu olarak nispet edilirse zâtının yönleri muharriklere ve hareket edenlere bağlı olarak birden çok olur. Bu da zâtında çoğalmaya neden olur. Halbuki bizim ulaştığımız kesin delile göre O'nun zâtı her bakımdan birdir. Her bakımdan bir olandan sudûr edecek şeyler de ancak bir olabilir ki o da Fa'al Akıldır. Zâtında, zâtı itibarıyla onun varolması mümkündür. Fa'al Akıl illeti bakımından vâcibü'l-vücud'dur. Bu sebeple zatı çoğalır, ancak bu artış illeti bakımından değildir. Böylece ondan iki şey sudur eder. Sonra sebepler gittikçe çoğalır ve dolayısıyla müsebbeplerde de artış olur. Ama her şey, ilk kaynak olan O'na nispet edilir.

Yedinci Mesele

Mufârıkların sayısı hakkındadır.

Aristo şöyle der: Hareket edenlerin sayısı, muharriklerin sayısına bağlı olduğuna göre mufârık cevherler, birinci ve ikinci tertip üzere birden çok olacaktır. Her hareketli kürenin gücü sonsuz bir mufârık muharriki vardır ki onun eylemi arzu duyulan bir maşukun oluşturduğu hareket ve etkiye benzer. Hareketi sürdüren bir muharrik daha vardır ki o da semavî cirmin sureti olur. Bunlardan ilki mufârık akıl, ikincisi (hareketi) sürdüren nefstir. Mufârık muharrikler arzulanan ve aşık olunan olmaları itibarıyla hareket ettirirler. Sürdüren muharrikler ise arzulayan ve aşık olan olmaları itibarıyla hareket ettirirler. Aristo, bunun ardından hareket devirlerinin sayısından muharriklerin sayısını bulmaya çalışır ki bu, onun

yaşadığı dönemde bilinmeyen bir husustu. Bu bilgi, sonraki dönemlerde ortaya çıkmıştır.

Hareket devirlerinin sayısı dokuz olup gözlemler bunu göstermiştir. Mufârık akılların sayısı ise ondur. Bunların dokuzu, hareketi sürdürücü dokuz nefsin müdebbirleri yani idarecileridir. Biri ise Fa'al Akıldır.

Sekizinci Mesele

Aristo şöyle der: Duyuyla algılananlardaki lezzet, tabiata uygun olmanın şuuruna varmaktır. Akılla bilinenlerdeki lezzet ise, şuuruna vardığı yönden ulaştığı kemâlin şuuruna varmaktır. İlki kendisiyle tat ve lezzet alır. Çünkü o, zâtını bütün hakikat ve şerefi üzere akleder. Ancak kendisine infiâl kaynaklı bir lezzetin nispet edilmesi gibi bir küçüklük nispet edilmeyecek bir yüceliğe sahiptir. Buna verilmesi gereken isim, ululuk, surur ve güzelliktir. Bizler Hakk'ı idrâk etmekten zevk almakla birlikte O'ndan uzaklaşmış, kendileriyle O'nu unutmuş olduğumuz ve bizim hakikatimize uygun hâricî ihtiyaçları karşılamakla meşgul oluşumuz yüzünden O'nun kapısından reddedilmiş durumdayız. Bu durum, akıllarımızın zayıflığı, akılla idrak edilen varlıklar hususundaki eksikliğimiz, bedenî tabiatımıza iyice dalışımız sebebiyledir. Ama bizler kaçamak yoluyla da olsun, Hakk-ı Evvel ile anlık temaslar kurabiliriz. Bu, çok kısa sürede yaşanan olağanüstü bir mutluluktur. Bu hal, O'nun için sonsuza dek geçerlidir. Biz günahkârlar içinse mümkün değildir. Bizler o ilahî kıvılcıma ancak göz açıp kapama süresi kadar kısacık bir an için muttali olabiliriz.

Dokuzuncu Mesele

Küllî nizâmın sudûru ve tertîbi hakkındadır.

Şöyle der: Cevherin üç türlü olduğunu, ikisinin tabiî, birinin hareketsiz (gayr-i müteharrik) olduğunu daha önce açıklamıştık. Bir ve hareketsiz olanla ilgili görüşlerimizi de daha önce ifade etmiştik. Tabiî olan ikisine gelince bunlar heyula ve suret, ya da unsur ve surettir. Bu ikisi fizikî cisimlerin mebde'i yani esasıdır. Yokluk yani ademe gelince, o da zât değil araz itibarıyla ilkelerden sayılır. Heyula, sureti kabul eden bir cevherdir. Suret

ise cevher ile varolan bir mana olup onun sayesinde bir tür olur. Ona hulûl eden bir araz gibi olmayıp onu tamamlayan bir cüz gibidir. Yokluk, suretin karşısında yeralır. Suretin yok olduğunu vehmettiğimizde, heyulada da suretin yokluğu gerekir. Mutlak yokluk, mutlak suretin karşılığıdır. Özel yokluk da, aynı şekilde özel suretin mukâbilidir.

Aristo dedi ki: Suretin heyulaya ulaşan ilk kısmı üç boyuttur. Suret, bu üç boyutla cirme dönüşür. Üç boyut, en, boy ve derinliktir. Suretin bu şekli keyfiyet sahibi olmayıp ikinci heyuladır. Ardından dört nitelik gelir ki bunlar etken (fâil) konumda olan sıcaklık ve soğukluk ile edilgen (munfa'il) konumda olan rutubet ve kuruluktur. Böylece ateş, su, hava ve topraktan oluşan dört ustukusa dönüşür. Bu da üçüncü heyuladır. Bunlardan da arazların, kevn ve fesâdın karıştığı mürekkep varlıklar oluşur. Bunların bir kısmı, diğer kısmının heyulasıdır.

Bu sıralamayı, duyularda değil akıl ve hayalde yaptık. Çünkü bize göre heyula, suretten hiçbir şekilde arınmış değildir. Varlıkta boyutlara elverişli olup boyutların kendisine bilâhare katıldığı ne mutlak bir cevher, ne de bu niteliklerden arınmış bir cismin varlığını mümkün görmeyiz. Bu bilâhare ârız olmuştur. Bizim gözümüzde tabiat bakımından daha kadîm, akıl ve hayalde daha basittir.

Ardından bu tabiatların ötesinde, kevn ve fesât kanununa tâbi olmayan beşinci bir tabiatın varlığını kanıtlamıştır. Ona göre bu tabiat için imkânsızlık ve değişim söz konusu değildir. Bu, semâ tabiatıdır. Beşinci tabiat ile kasdettiği, sözkonusu dört tabiatın cinsinden beşinci bir tabiat olması olmayıp anılan tabiatların dışında bir tabiata sahip olmasıdır. Bunların hepsi de belli terkipler üzere olup her terkibin kendine özgü bir tabiatı ve kendine özgü bir hareketi vardır. Her hareket edenin sürdürücü bir muharriki ve mufârık bir muharriki vardır. Hareket edenler diri ve nutk sahibidir. Onların hayatiyet ve nutk sahibi oluşları başka bir anlamdadır. Bu, diğer hareket edenler için olduğu gibi insan türü için de geçerlidir. Bütün âlemin düzeni, ulvîsinden süflîsine kadar tek bir düzen üzeredir. Bütündeki nizâm, Mebde-i Evvel'in inâyetiyle en güzel ve en sağlam surette korunmakta olup tamamen hayra yöneliktir. Varlıkların, bütünün tabiatları içindeki tertîbi türler üzere olup eşitlik üzere değildir. Örneğin

(memeli) yırtıcılar kuşlar gibi, ya da bitkiler gibi değildir. Aynı şekilde bitkilerin durumu da hayvanlarınki gibi değildir.

Bu farklılığa rağmen varlıklar birbirlerinden tamamen kopuk ve ilintisiz değildir. Tam aksine aralarındaki farklılığın yanında hepsini içeren bir ilişki ve izâfet söz konusudur. Bu, onların hepsini, varlıktaki cömertlik ve nizâmın kaynağı olan Mebde'i temsil eden İlk Asıl'a dayandırır. Tabiatların bütündeki tertîbi, tek bir hanenin sahipleri, hürleri, köleleri, ehli hayvanları ve yırtıcı hayvanları arasında tertibi gibidir. Hepsini birleştiren bir hane sahibi vardır. O, hanenin bütün mensuplarını belli bir mevkiye yerleştirmiş ve hepsine belli bir görev vermiştir. Hane sahibi, hanesinde bulunanları, dilediklerini yapma, istedikleri gibi hareket etme noktasında serbest bırakmamıştır. Çünkü böyle bir durum hanede kaosa yol açar. Hane mensupları, mevkileri ne kadar farklı, şekil ve suretleri ne kadar değişik olursa olsun tek bir mebde'e dayanır, onun emir ve görüşlerine boyun eğer, onun hüküm ve tasarrufuna teslim olurlar. Yaşadığımız âlemdeki durum da aynıdır. Âlemin de ilk cüzleri vardır. Bunlar müfret ve diğer varlıkların öncesinde varolmuş belli görevleri olan cüzlerdir. Gökler, onların muharrikleri ve müdebbirleri bu tür cüzlerdir. Bunların öncesinde sadece Fa'al Akıl vardır. Bunlar dışında daha sonra ortaya çıkmış mürekkep cüzler vardır ki bunlar tabiat, irâde ve cebirle karışmış, ihtiyâr yani seçme gücüyle imtizâç etmiş varlıklardır. Bunların bütünü de azameti yüce olan Yaratıcı'ya nispet edilmiştir.

Onuncu Mesele

Bütündeki nizâmın hayra yönelik olması, şerrin sadece araz yoluyla kaderde vâki olması hakkındadır.

Dedi ki: Hikmet-i İlâhi, âlemin en güzel, en sağlam ve en metin biçimde varolmasını gerektirmiş, aşağıya mensup bir husus murat ve kast edilmemiştir. Dolayısıyla 'Aklı, aşağıda bulunan bir gaye için yaratmıştır ki aşağıdakilere, bundan daha yüce bir iş için feyizde bulunsun' denilemez. O, yarattığı her şeyi kendi zâtı için yaratmış olup ne bir illet, ne de gaye için yaratmış değildir. Mevcudât, esas unsurlar ve bunların ayrılmaz ekleri olarak varolmuş ve hayra yönelmiştir. Çünkü bütün mevcudât, hayrın kaynağından sudûr etmiştir. Her hâlükârda dönüş tek bir yeredir.

Aşağıdaki birtakım sebeplerde yaşanan çatışmalar nedeniyle şer ve fesat vukû bulabilir. Tamamı hayır olan üstteki sebeplerde ise asla şer bulunmaz. Örneğin yağmur, sadece hayır ve âlemin nizamı için yaratılmıştır. Bir rastlantı sonucu, yaşlı bir kadının evinin yıkılmasına yol açabilir. Ama bu, yağmurun kendisinden değil arazdan kaynaklanmıştır. Âlemde cüz'î şerrin vukû bulması sebebiyle hikmet-i ilâhiyenin küllî hayrın varlığını gerektirmemesi söz konusu olmaz. Yağmur yağmaması, küllî bir şerdir. Yaşlı bir kadının evinin yıkılması ise cüz'î bir şerdir. Âlem ise cüz'î nizâm için değil küllî nizâm içindir. Şu halde şer, kaderde araz yoluyla vukû bulmuştur.

Heyula, belli derece ve mertebeler üzere suretlerin kisvesine bürünür. Her derece için nefsinde taşıyabileceği bir sınır mevcuttur. Ancak yücelikten akan feyiz, bazılarına akıp bazılarına akmazlık etmez. Tahammül gücünün en yüksek derecesi, altındakilerden daha üstündür. Bizde bulunan unsurlar, hepsi değildir. Çünkü eşyanın mahiyetlerinden her birinin, varoluşu esnasında belirlendiği kadar feyze bürünme imkânı vardır. İşte bu nedenle bazı bedenlerde rahatsızlık ve kusurlar oluşur. Eksik olan maddenin yol açtığı zaruret yüzünden suret, ilk veya ikinci kemâli üzere kabul edilemez. Aristo şöyle demiştir: İşleri bu yöntem üzere anlamazsak, zaruretler bizi geçmişte Seneviyye ve benzerlerinin düştükleri açmazlara düşürebilecektir.

Onbirinci Mesele

Hareketlerin sonsuzluğu ve hâdislerin ezelîliği hakkındadır.

Aristo şöyle demiştir: Fiilin Hakk-ı Evvel'den sudûru, zaman bakımından değil zât itibarıyla sonradan olur. Fiilin öncesinde yokluk ('adem) olmayıp sadece fiil sahibinin zâtı vardır. Ancak kadîm filozoflar illiyeti ifade etmek istediklerinde "öncelik" kavramını zikretmek zorunda kalmışlardır. Öncelik (kabliyyet), lafız bakımından zamana dayanan bir kavramdır. Bilgide tecrübe sahibi olmayanlar için mana bakımından da zamana dayanır. Dolayısıyla kadîm filozofların konuyla ilgili ifadeleri, Hakk-ı Evvel'in fiilinin zamana bağlı bir fiil gibi algılanmasına ve O'nun önce oluşunun zamana bağlı bir öncelik gibi anlaşılmasına yol açmıştır.

Bu meyanda şöyle demiştir: Şunu kanıtladık ki hareketler, hareketli olmayan bir muharrike muhtaçtır.

Sonra deriz ki: Hareketler, ya ezelî türden, ya da daha önce yokken varolmuş türden hâdis hareketlerdir. Bunların muharriki, bilfiil mevcût ve kudret sahibidir. Hareketlerin kaynağı olmakta onun karşısına hiçbir engel çıkamaz. Ayrıca hiçbir hâdis yoktur ki, onun tarafından ihdâs edilerek fiile yönlendirilmiş olmasın. Bundan çıkan sonuç, hudûs eden her şeyin, ancak ondan hâdis olduğudur. Onun dışında hiçbir güç ona engel olamaz ve özendiremez. Dolayısıyla 'O, daha önce kudreti dâhilinde olmayan bir şeye muktedir olmuştur, irâde buyurmadığı bir şeyi irâde etmiştir, bilmediği bir şeyi bilmiştir' demek mümkün değildir. Bütün bunlar imkânsızlığı, bu da onun dışında başka bir şeyin bunu imkânsız kılmasını gerektirir. Ona karşı bir engel çıkmıştır, dersek söz konusu engelleyici sebebin daha güçlü olması gerekir. Engelleyiciden kaynaklanan imkânsızlık ve değişim de, ayrı bir muharriki gerektiren harekettir. Özetle söylenecek olursa, daha önce veya daha sonraki bir zamanda meydana gelmesinin cevazından sonra, hudûsu zamanında, bu hâdisin kendisine nispet edildiği her sebep, cüz'î husûsî bir sebep olup daha önce varolmayan o hâdisin ortaya çıkmasını gerektirmiştir. Çünkü küllî irade, her şeyi kaplayan kudret (kudret-i şâmile) ve her şeyi kuşatan ilim belli bir zamanla kayıtlı olmaz. Onun bütün zamanlara nisbeti tek bir nispettir. Hâdis olan her şeyin hâdis bir sebebe ihtiyacı vardır. Vâhid-i Hakk olan, kendisi için değişim ve imkânsızlığın caiz olmadığı Yaratıcı bütün bunlardan münezzehtir.

Aristo devamla şöyle der: Muharrikler için bir muharrik ve hareketler için bir taşıyıcının bulunması zarureti kesinleştiğinde muharrikin de, hareketlerin de, o hareketleri yapanların da sonsuz olmaları sonucu ortaya çıkar. 'Hareketin taşıyıcısı cisimdir, ancak o hâdis olmamasına rağmen sükûndan sonra hareket etmiştir, dolayısıyla onu sükûndan harekete taşıyan sebebin bulunması gerekir' denilirse şöyle deriz: Söz konusu cisim hâdistir. Ancak onun hudûsu hareketin hudûsundan önce gerçekleşmiştir. Bu durumda da hareketin de, hareket sahibinin de, hareketin geçtiği zamanın da ezelî ve sonsuz oldukları ortaya çıkar.

Hareketler ya doğru, ya daireseldir. Bitişme, ancak dairesel hareket için geçerlidir. Çünkü doğru, bir yerde kesilir. Bitişme ezelî eşya için zarûrî bir husustur. Sükûn içinde olan ezelî değildir. Zaman ise bitişiktir. Çünkü zamanın kopuk ve dağınık olması mümkün değildir. Bundan çıkan sonuç ise hareketin bitişik olmasıdır. Ama sadece dairesel harekette bitişme mümkün olur. Dolayısıyla onun ezelî olması vâcip olur. Bu dairesel hareketin muharriki de ezelî olmalıdır. Çünkü değer bakımından daha düşük olan, daha yüksek olanın sebep ve illeti olamaz. Platonik suretler gibi hareketsiz duran sâkin muharriklerde ise belli bir yarar mevcut değildir. Tabiatı fiilden arındırmak yerinde olmaz. Çünkü bu durumda hareket ettirme gücünü kaybedeceği için hareketsiz ve âciz olacaktır.

Onikinci Mesele

Unsurların terkîbi hakkındadır.

Porfirios, Aristo'nun şöyle dediğini nakletmiştir: Varlıkların fiilleri, tabiatları gibidir. Tabiatı basît olan varlığın, fiili de basittir. Allah Teâlâ bir ve basîttir. Dolayısıyla O'nun fiili de tek ve basîttir. Aynı şekilde fiili, varlığa doğru çekmek olduğu için mevcûttur. Ama cevherin varlığı hareketle kâim olduğu için bekâsı da harekete bağlıdır. Çünkü cevherin Hakk-ı Evvel'in varlığı gibi kendiliğinden varolması söz konusu değildir. Ancak bir bakıma ona benzetilmesi mevzubahistir. Hareketler ya doğru veya daireseldir. Doğru hareketin sonlu olması gerekir. Cevher üç cephede hareket eder ki bunlar boy, en ve derinliktir. Bütün bunlar da doğru hatlar üzere ve sonludur. Cevher bunlarla cisim olur. Cevher, bundan sonra sonsuza dek hareket edebileceği yerdeki dairesel hareketine başlar. Orada bir an dahi durmaz. Ama cevherin bütünüyle dairesel hareket üzerinde kalması mümkün değildir. Çünkü dairesel harekette bulunan her şey nokta gibi ortada duran bir sükûn merkezine ihtiyaç duyar. Cevher işte bu noktada bölünür ve bir kısmı felek olarak bilinen dairesel bir çizgi üzerinde hareket ederken, bir kısmı da ortada sâkin kalır.

Hareket eden cisim sâkin bir cisme dokunduğunda, eğer o cismin tabiatında etkilenme varsa, ısınmaya yol açar. Cisim ısındıkça letâfeti artar ve çözülerek hafifler. Sonunda ateş tabiatı bu hareket eden feleği izler.

Ateşin ardındaki cisim ise felekten giderek uzaklaşarak ateşin hareketiyle hareket etmeye başlar. Böylece hareketi daha az olur. Varlığının bütünü değil, sadece bir kısmı hareket eder. Ateş kadar ısınmayan bu kısım havadır. Havanın ardından gelen cisim ise muharrikin uzakta kalması nedeniyle hareketsiz kalır. Sükûnetinden dolayı soğuk, sıcak ve nemli havaya yakınlığı sebebiyle nemlidir. Bu yüzden biraz çözülür; işte bu da sudur. Giderek çözülür ve suya dönüşür. Ortada kalan cisim ise felekten hayli uzakta kalmış ve onun hareketinden istifade edememiştir. Onun tesiri altında da kalmadığı için kurumuş ve soğumuştur. İşte o da topraktır.

Bütün bu cisimler birbirlerinden etkilendikleri ve birbirlerine karıştıkları için bunlardan da mürekkep varlıklar oluşmuştur. Duyularla algılanan söz konusu mürekkebât madenler, bitkiler, hayvanlar ve insandır. Bu türlerden her birinin de kendine özgü bir tabiatı vardır ve kendileri için Allah'ın takdir ettiği feyzi alma istidadına sahiptirler.

Onüçüncü Mesele

Âsâr-ı Ulviyye hakkındadır.

Aristo şöyle der: Süflî cisimlerden havaya yükselen şeyler iki kısma ayrılır: İlki, güneş ve diğer faktörlerin ısıtmasıyla oluşan ateş dumanlarıdır. İkincisi ise, yerden yükselen su buharlarıdır. Bunlar göğe doğru yükselirken içlerinde topraktan da parçalar taşırlar. Rüzgar ve benzeri etkenlerle havada yoğunlaşan bu buhar, sis ve buluta dönüşürler. Bu kütleye soğuk bir hava kütlesi rastladığı zaman suya, kara ve doluya dönüşerek tekrar ilk kaynağına döner. Bunun nedeni unsurların birbirlerine dönüşmesinden dolayıdır. Su, havaya dönüşerek yükseldiği gibi, hava da suya dönüşerek yere iner. Rüzgar ve dumanlar bulutlara bir defada girdikleri zaman gökgürültüsü olarak bildiğimiz ses çıkar. Bunların ani sürtünmesinden de büyük bir ışık çıkar ki buna şimşek denir. Söz konusu dumanlar içinde yağ oranı yüksek olanlar bulunur ki bunlar, sürtünmenin şiddetinden ateş alarak göktaşı gibi yanarlar. Bir kısmı ise havada yanarak taşlaşır ve yeryüzüne demir veya taş olarak düşer. Bir kısmı ise ateş alarak yanarken yeryüzüne doğru yıldırım olarak düşer. Yanma özelliği olan bulutların bazısında yanma özelliği devam eder, bunlar bir yıldızın altında durur

ve o yıldızın feleğinde dönerler. Buna da kuyruklu yıldız denir. Bunların bir kısmının eni geniş olduğu için yıldızın sakalı gibi görünür. Bazen de ateşler ve onlardan yayılan ışınlar bulutlara yansır ve tıpkı bir aynadaki görüntü gibi aksederler. Bunlar da ateşten uzaklık ve yakınlıklarına, saflık ve bulanıklıklarına göre muhtelif biçimlerde görülürler. Bu şekilde hâle, gökkuşağı, güneş ve kayan yıldız gibi görünümlere sahip olurlar. Bunlardan her birinin sebeplerini Meteorologica: Âsâr-ı Ulviyye olarak bilinen kitabında zikretmiştir.

Ondördüncü Mesele

Nefs-i nâtıka ve onun bedenle birleşmesi hakkındadır.

Aristo dedi ki: İnsan nefsi, ne bir cisim, ne de cisim içindeki bir kuvvettir. Bu fikrini isbât etmek için başvurduğu birçok dayanak söz konusudur: Örneğin insan nefsinin varlığı ihtiyârî hareketlerle delillendirilmiştir. Onun varlığının bir diğer delâleti ise, ilmî tasavvurlardır.

Aristo ilki hakkında şöyle demiştir: Şüphesiz hayvan, muhtelif yönlere kendi ihtiyârî hareketleriyle hareket eder. Eğer bu hareketler, tabiî veya cebrî olmuş olsaydı, hayvan tek bir yönde hareket eder, farklı hareketlerde bulunmazdı. Hayvanın zıt yönlerdeki hareketleri görüldüğü için, hareketlerinin ihtiyârî olması da kesinleşmiş olur. İnsan da hayvan gibi hareketlerinde ihtiyârîdir. Ancak onun hareketleri aklî yararlar gözetilerek ve işlerin sonuçları hesap edilerek gerçekleşir. Onun hareketleri belli bir maksat ve kemâle ulaşma isteği dışına çıkmaz. O, her durumun sonucu hakkında bilgi sahibidir. Hayvanın hareketleri ise tabiatı gereği böyle bir mantıktan uzaktır. Bu durumda hayvanın diğer varlıklardan kendine mahsus bir nefsle temayüz etmesi gibi insan da, kendine özgü bir nefsle hayvandan temayüz edecektir.

İkincisi hakkında -ki Aristo buna dayanmıştır- şöyle demiştir: Hiç kuşkusuz bizler mutlak aklî hususları idrak ve tasavvur ederiz. Örneğin insan olarak tasavvur ettiğimiz şey türünün bütün şahıslarından daha genel olarak küllî bir insandır. Bu makûlun mahalli, ne bir cisim, ne cisimde varolan bir kuvvet, ne de bir cisim için suret olmayıp cevherdir. Eğer cisim olmuş olsaydı, ya akılla bilinen suretin mahalli onun açısından bir

tarafının bölünmez, ya da bölünebilir bütünü olurdu. Onun bir tarafının bölünmez olması ihtimali geçersizdir. Çünkü böyle olsaydı mahal, çizgiden ayrışmayan bir nokta gibi olurdu. Çünkü taraf, çizginin sonudur. Sonun ise başka bir sonu olmaz. Aksi takdirde teselsüle yol açılır ve her nokta için ayrı bir son söz konusu olurdu. Bu ise imkânsızdır. Makûlun cisim açısından mahalli bölünebilir bir şey olduğunda ise, mahallinin bölünmesine bağlı olarak makûlün de bölünmesi gerekirdi. Halbuki makûller arasında kesinlikle bölünme kabul etmeyenler vardır. Bölünebilir şeyin şekil ve miktar sahibi olması gereklidir. Zihinde tasavvur edilen küllî insânî ise parçalanma kabul edecek bir şekil, ya da ayrılabilir bir miktar gibi değildir. Bu delillerden ortaya çıkan gerçek şudur ki nefs, ne bir cisim, ne cisim içinde bir kuvvet, ne de cisim üzerinde bir surettir.

Onbeşinci Mesele

Nefsin bedenle birleşmesinin şekli ve vakti hakkındadır.

Aristo şöyle demiştir: Nefsin cisim olmadığı kesinleştiği zaman, bedenle birleşmesi de onun içinde yoğrulma veya hulûl etme şeklinde olmayacak, aksine tedbîr ve tasarrufta bulunma biçiminde olacaktır. Nefs, bedenin varolmasıyla eşzamanlı olarak hâdis olmuştur. Ne daha önce, ne de daha sonra hudûs etmemiştir. Aristo bunu açıklarken de şöyle demiştir: Eğer nefsler, bedenlerin varolmasından önce varolmuş olsalardı, ya zâtları bakımından çok veya birleşmiş olmaları gerekirdi. İlki şu yüzden geçersizdir: Çoğalan bir şey, ya mâhiyet ve suretle çoğalır. Bu durumda onun tür bakımından ihtilafsız ve müttefik olduğunu varsayarız ki bu durumda çoğalma ve bir yere bağlanma söz konusu değildir. Ya da unsura nispet bakımından çoğalma olur ki çoğalma kabiliyeti olan madde, değişik zaman ve mekânlarda çoğalır. Nefs için bu da imkânsızdır. Nefsin bedenden önce, mücerret bir mâhiyet olarak ve herhangi bir maddeye nisbeti olmaksızın varolduğunu varsaydığımızda ise, mâhiyet olması itibarıyla onda farklılık olmayacaktır. Zâtları hamlediciler ve istidatlar ile türlere bölünerek çoğalan manalardan ibaret olan şeyler, mücerret olduğu zaman aralarında herhangi bir başkalaşım ve çoğalma olması da imkânsızdır.

Geriye kalan, nefsin bedenden sonra çoğalması ihtimalidir. Nefslerden her biri; kendisini oluşturan maddelerin farklılığına, hâdis oldukları zamanın farklılığına, bedenle birleşme esnasında hâsıl olan özellik ve melekelerin farklılığına göre münferit zatlar olarak varolmuşlardır. Şu halde nefsler, bedenlerin hudûsuyla birlikte hâdis olmuşlardır. Nefs bedeni, diğer zâtî fasıllar gibi hususî bir türe dönüştürür ve bedenden ayrıldıktan sonra da belli arazlarla bâki kalır. Ancak bu arazlar, bedenle birleşmesinden önce varolmayan arazlardır. Aristo, işte bu delille hocasından ve diğer kadîm filozoflardan ayrılmıştır.

Aristo'nun konuyla ilgili fikirlerini açıklarken, nefsin bedenlerin varolmasından önce de varolduğu düşüncesine inandığına dair işaretler bulunmuştur. Onun görüşlerini açıklayan bilginlerden bazıları, Aristo'nun, bu anlamdaki ifadeleriyle suretlerin yaratıcısında bilkuvve bulunan feyiz ve suretleri murad ettiğini savunmuşlardır. Bu meyanda da şu örneği vermişlerdir: Ateş, taş ve ağaçta varolduğu gibi, insan da nutfede mevcût idi. Aynı şekilde hurma çekirdekte, ışık güneşte vardı. Bazıları ise sözlerini zâhirî anlamda ele almış ve nefsler arasında hususiyetlerine göre temyîze hükmetmişlerdir. Bunlara göre her insan nefsi, diğerlerinden farklı bir hususiyete sahiptir. Bu nefsler, tür bakımından da diğerleriyle aynı değildirler. Bazıları ise arazlardan hareketle temyîze hükmetmişlerdir. Nefsler, bedenlerle birleştikten sonra ayrıştıkları gibi madde bakımından birbirlerinden ayrışmışlardır. Aynı şekilde nefslerle birleştikten sonra da işleri, fiilleri ve sanatları bakımından ayrışacaklardır. Her nefsin belli bir istidâdı, belli bir ilmi vardır. Bunlar zâtî özellikler (fasıllar) ya da varlığının ayrılmaz arazları olarak nefsle varolmuşlardır.

Onaltıncı Mesele

Nefsin bedenden sonra bekâsı ve akıl âlemindeki saadeti hakkındadır.

Aristo der ki: İnsan nefsleri ilim ve amel kuvvetlerini ikmâl ettikleri zaman ilâha benzeyerek kemâl derecesine ulaşırlar. Bu benzerlik imkân miktarında olur ki bu da nefsin istidât ve çabasına bağlıdır. Beden ayrıldığı zaman rûhânîlerle temas ederek yakın kılınmış (mukarreb) melekler

arasına karışır. Bu safhada mutluluk ve zevkin zirvesine çıkar. Zevklerin tamamı cismânî değildir. Nefsin, bedenden ayrıldıktan sonra tadacağı zevkler nefsânî ve aklî zevklerdir. Yaşadığımız cismânî zevkin bir sınırı vardır. Bu âlemde zevk ve lezzet alan kişiye sınır aşıldığı zaman bıkkınlık, zaaf ve eksiklik hissi gibi arazlar müptela olabilir. Oysa aklî lezzetler arttıkça, onlara dönük arzu ve istek daha da artacaktır.

Aynı durum, nefsânî acılar için de geçerlidir. Bunlar da aynı şekilde cismânî acılardan çok daha derin ve süreklidir. Aristo'ya göre sadece nefsler için ahiret söz konusudur. O, öldükten sonra dirilme ve hesaba inanmamış, yaşadığımız âlemdeki fiziksel bağın çözülmeyeceğini ve bu âlemin düzeninin bozulmayacağını iddia etmiştir. Bu noktada kadîm filozoflarla hemfikirdir.

Yukarıda naklettiğimiz hususları, Aristo'nun farklı eserlerindeki ifadelerinden topladık. Çoğunluğu da, Themistius ve Aristo'nun sıkı bir destekçisi olan İbn Sina'nın yazdıklarından derlenmiştir. İbni Sina kadîm filozoflardan sadece onun görüşlerini benimsemiştir.

İbn Sina'nın fikirlerini, Allah'ın izniyle İslâm Filozofları başlığı altında ele alacağız.

Şimdi Aristo'nun taraftarlarının ve ilmî konular dışında onun görüşlerini benimseyen bazı bilgelerin hikmetlerini nakletmek istiyoruz. Bunlar, inanç ve felsefe alanında Aristo'dan farklı düşünmemişlerdir.

Aristo'nun söz ve görüşlerini birçok kitapta dağınık olarak buldum. Nasıl bulduysam öylece sıraladım. Kimi zaman bu görüşlerin bazıları Themistius tarafından nakledilen ve İbn Sina tarafından esas alınan fikirlerden farklıydı.

Örneğin âlemin hudûsu meselesinde Aristo şöyle demektedir: Hamledilen şeyler, yani zıt suretlerden hiçbiri diğerinin aynısı olamaz. Aksine diğerinden sonra olması, maddeye bürünmede birbirlerinin ardından gelmeleri gerekir. Bunun neticesi, suretin bozulup yok olacağıdır. Bir şey yok oluyorsa, başlangıcının olması gerekir. Çünkü yok olma varılacak son noktadır. İki halden birinde onu birinin getirdiği açıkça görülmektedir. Buna göre sahih olan, kâinatın hiçbir şey olmaksızın hudûs etmiş olmasıdır.

Onu hamleden, zât bakımından mümteni olmadığı için onun tarafından taşınabilmekte ve kabul edilmektedir. Bu durumda o, bir başlangıç ve son sahibidir. Böyle olunca onun hamili de bir başlangıç ve son sahibi olmak durumundadır. Öyleyse o da hiçbir şey olmaksızın hudûs etmiştir. Bütün bunlar başlangıcı ve sonu olmayan bir muhdise delâlet etmektedir. Çünkü yokoluş, âhirdir. Âhir ise evveli olandır. Cevher ve suretler ezelî olsalardı, başka bir şeye dönüşmeleri de caiz olmazdı. Çünkü dönüşme, bir şeyin kendisiyle varolduğu suretin yok olmasıdır.

Bir şeyin bir hadden (: tanım, nitelik) başka bir hadde, bir halden başka bir hale geçmesi niteliğin bozulmasıdır ve dönüşebilir olanın kevn ile fesât arasında gidip gelmesidir ki bu da yok olmaya delâlet eder. Hallerinin hudûsu, onun başlangıcını gösterir. Bir cüz'ünün başlangıcı, küllün de başlangıcına delâlet eder. Âlemde varolanların bir kısmının kevn ve fesâda yatkın olmaları, âlemin tamamının buna yatkın olmasını gerektirir. Eğer başlangıcı varsa fesâda yatkın olacaktır. Diğeri de kevne dönüşecektir. Şu halde başlangıç ve son, bir yoktan yaratıcıya delâlet etmektedir.

Dehriye'den biri Aristo'ya şunu sormuştu: "O varlık, ezelî ve yanında hiçbir şey yokken âlemi ihdâs etmişse, âlemi yaratma sebebi nedir?" Aristo da şu cevabı vermişti: "Onun hakkında 'neden, niçin' sorusu caiz değildir. Çünkü 'niçin' sorusu illeti gerektirir. İllet ise kendi üstünde bir illet sahibini gerektirir. Halbuki onun üstünde bir illet söz konusu değildir. O, mürekkep de olmadığı için zâtı da illetler taşıyamaz. 'Niçin' onun hakkında geçersizdir. O, yaptığını yapmıştır. Çünkü o, cömerttir." Bunun üzerine şöyle denildi: "Eğer cömert olarak ezelî ise, fâil olarak da ezelî olması gerekir." Buna da şöyle cevap verdi: "Ezelî olmasının anlamı, kendinden önce birinin olmamasıdır. 'Fiilde bulundu' cümlesi ise bir evveli gerektirir. Evveli olmayanla evveli olanın söz ve zât olarak bir araya gelmesi tenakuzdan doğan bir imkânsızlıktır." Bunun üzerine "Bu âlemi yok eder mi?" diye soruldu. O da şöyle cevap verdi: "Evet." "Onu yok ettiğinde cömertlik de yok olur mu?" diye soruldu. Buna da şöyle karşılık verdi: "Âlemi, fesât kabul etmeyecek yeni bir heyette yaratmak için yok edecektir. Çünkü mevcut heyeti fesâdı kabul etmektedir."

Bu konuşma Sokrat'a ve Hippokrates'e de atfedilmiştir. Her hâlukârda kadîm filozofların görüşlerine benzemektedir.

Aristo'nun, dört unsur hakkında şöyle dediği nakledilmiştir:

Sıcak, aynı cinste olanlardan bazılarının karışımıdır. Aynı cinste olanların bazılarını da bazılarından ayırmıştır.

Soğuk, aynı cinste olanların farklı cinste olanlarla birleşmesidir. Nitekim soğukluk, suyu dondurup buz haline getirdiği zaman su, nebat ve diğer cinsleri kendi içinde toplamış olmaktadır.

Ağır yaşlık, bir şeyin zâtındaki daralmadır. Hafif yaşlık, başkasının zâtından doğan daralmadır. Hafif kuru, zâtından daralma, ağır kuru başkasının zâtından daralmadır. İlk iki tarif fiile delâlet ederken, ikinci tarifler infiâle delâlet etmektedir. Aristo bir grup filozoftan eşyanın ilkelerinin dört unsur (anâsır-ı erbaa) olduğunu nakletmiştir. Bazılarından ise şunu nakletmiştir: İlk başlangıç karanlık ve çukurdur. Bunu da boşluk, fezâ ve körlük olarak tefsir etmiştir. Hıristiyanlardan bir topluluk da bu karanlığın varlığını kabul ederek onu dış karanlık (zulmet-i hârice) olarak isimlendirmişlerdir.

Aristo'nun hocası Efâtun'a muhalefet ettiği meselelerden biri şudur: Efâtun şöyle demişti: İnsanlar arasında tabiat bakımından belli bir şeye elverişli olan onu aşamaz. O ise hocasına karşı çıkarak şöyle demişti: Tabiat selîm olduğu zaman her şeye uygun olur. Platon'un inancına göre insan nefsleri çeşitli türlere ayrılır ve her türün de aşamayacağı bir kâbiliyeti vardır. Aristo'ya göre ise insan nefsleri tek bir türdür. İnsanlardan bir grubu bir şeye kâbiliyetli kılındıkları zaman bu hepsi için geçerli olur.

2. Büyük İskender'in Hikmetleri

Zülkarneyn (iki boynuz sahibi) olarak bilinen imparatordur. Kur'an'da zikredilen Zülkarneyn değildir. Kral Philip'in oğludur. Büyük Dârâ'nın krallığının onüçüncü yılında doğmuştur. Babası onu İniyas şehrinde bulunan Aristo'ya göndermiştir. Onun yanında beş yıl kadar kalarak bilgelik ve edebiyatın inceliklerini öğrenmiştir. Felsefede, birçok öğrencinin ulaşamadığı bir olgunluğa ulaşmıştır. Babası, rahatsızlandığını hissettiği bir sırada İskender'i yanına çağırtmış ve veliahtlığını teyit etmiştir. Philip

hastalığının ilerlemesi sonucu ölmüş ve kraliyetin bütün yükü İskender'e kalmıştır.

Hikmetleri:

– Bir gün mektepte otururken hocası ona: "Krallık bir gün sana geçerse beni nereye koyarsın?" diye sormuştu. O da şu cevabı verdi: "O zaman itaatiniz sizi nereye koyarsa oraya koyarım."

– Bir keresinde ona "Hocana babandan daha fazla saygı gösteriyorsun?" denilmişti. O da şu karşılığı verdi: "Babam, fâni hayatımın sebebidir. Hocam ise bâki hayatımın sebebidir." Farklı bir rivayette ise şöyle dediği nakledilmiştir: "Çünkü babam hayatımın sebebi, hocamsa hayatımı güzelleştirmemin sebebidir." Üçüncü bir rivayet ise şöyledir: "Çünkü babam, varlık sebebim, hocam ise düşünüşümün sebebidir."

– Ebu Zekeriya es-Saymerî şöyle demiştir: Bana sorulsaydı şöyle derdim: Çünkü babam, kevn ve fesâtla malûl olan bu tabiatta bir ihtiyacını karşılamıştır. Hocam ise kevn ve fesât ile malûl olmayan âlemde yol almamı sağlayan aklımı vermiştir.

– İskender bir gün tahtına oturmuş ve hiç kimse kendisinden bir şey istememişti. Bunun üzerine dostlarına şöyle dedi: "Yemin ederim ki bu günü, krallığımın günlerinden biri saymayacağım." "Niçin kral hazretleri?" diye sorulduğunda da şöyle cevap vermiştir: "Çünkü krallığın tadı isteyene vermek, muhtaca yardım etmek, iyilik edeni ödüllendirmek, bunlar olmazsa arzu edeni muradına erdirmek ve talep sahibine yardımda bulunmaktır."

– Bir defasında Aristo kendisine uzun bir mektup yazarak şöyle demişti: "Siyasetinde hiddetten arınmış sürat ile gafletten arınmış ağırlığı birleştir. Şekilleri birbirine uygun olanları birbirine kat ki kuvvet ve izzet bakımından zıtlarından üstün hale gelerek sureti daha açık görmen mümkün olsun. Sözünü tutmamaktan sakın, çünkü bu utanç sebebidir. Tehdidini de afla ihlal et, bu da süstür. Hakkın kulu ol. Çünkü hakkın kulu hürdür. Bir yerde durduğunda herkese ihsanda bulun. İhsanda bulunmak oradaki kötülüğü giderir.

Ailene onlardan biri olduğunu, dostlarına onlarla varolduğunu, halkına da onlar için varolduğunu göster."

– Bir defasında bilgeler, saygı ve izâz için ona secde etmek konusunda istişare etmişlerdi. Onlara şöyle dedi: "Her şeyin yaratıcısı dışında kimseye secde edilmez. Secde ancak Yaradanın, fazilet süsünü giydirdiği kimseye olabilir."

– Atinalı biri ona ağır laflar etmişti. Komutanlarından biri gereğini yapmak üzere adamın üstüne yürüyünce İskender şöyle dedi: "Bırak onu! Onun seviyesine inme. Onu kendi makamına yükseltmeye çalış."

– Uğrunda yaşamak istediğiniz bir varlık için ölümü çok görmezsiniz.

– Bir keresinde kendisine "Kral Dârâ'nın kızı olan eşiniz Ruşenk güzellikte eşsiz bir kadındır. Ne olurdu onu biraz yakınınıza alsanız?" denilmişti. Şöyle karşılık verdi: "İskender Dârâ'yı, Ruşenk de İskender'i yendi denilmesini istemem."

– Hikmet ehline gereken, günahkârların özürlerini kabulde ellerini tez tutmaları, cezalandırırken ise ellerini ağır tutmalarıdır.

– Aklın, akıl sahibinin iç dünyası üzerindeki etkisi, kılıç sahibinin ahmağın bedeni üzerindeki etkisinden çok daha belirleyicidir.

– Ölüm, nefs için değil beden için elemdir.

– Allah Teâlâ'nın fiillerine mücerret olarak bakmak isteyen, arzu ve şehvetlerden uzak dursun.

– Yeryüzünün düzeni, gökyüzünün düzenine benzer. Çünkü yeryüzü, hakikî mânada gökyüzünün misalidir.

– Eşyanın hakikatini öğrenirken akıl değil beden usanıp acı çeker.

– Aynaya bakmak yüz hatlarını gösterir. Bilgelerin sözleri ise nefsin hatlarını gösterir.

– Bir yardımcısının yanında şöyle bir yazı görmüştü: Dünyaya az meyletmek daha sağlıklı, kadere teslim olmak daha huzur vericidir. Hüsnüzanda huzur vardır. Zaten olacak şeyden sakınmanın bir yararı da yoktur.

– Bir gün eline bir elma almış ve şöyle demişti: Şu heyulî cismin suretini kabul edişi ne kadar latiftir. Tabiatın onun üzerindeki basîti mürekkep, mürekkebi basitleştirme gibi rûhânî vaziyetlerin tesirinden etkilenmesi ne kadar hoştur. Bütün bunlar her şeyin yaratıcısı ve her şeyin İlahı

olanın yaratışındaki mükemmelliğin delilleridir. Belki bundan da latîfi, şu insan nefsinin aklî suretini kabul edişi, küllî nefsin onun üzerindeki basîti mürekkep, mürekkebi basit kılma gibi tesirlerinden etkilenişidir. Bütün bunlar, her şeyin yaratıcısı ve her şeyin İlahı olanın yaratışındaki mükemmelliğin delilleridir.

– Kinik Antisthenes kendisinden üç dâne istemişti. İskender, "Bu, kralın vereceği bir hediye olamaz" demişti. O da "Öyleyse elli kilo altın ver" demişti. İskender şu cevabı verdi: "Bu da bir kiniğin (köpek gibi yaşayan birinin) isteği olamaz!"

– Birileri şunu nakletmiştir: Bir gözlemevinin yakınındaydık ki yanımıza Kral İskender geldi. Bizi gece karanlığına kadar alıkoydu. Sonra yıldızları göstermek için bir bahçeye aldı. Yıldızları bir bir işaret ederek gösteriyordu. Bir ara yerdeki bir çukura düştü. Çıkınca şöyle dedi: "Üstündekinin bilgisiyle fazla uğraşan kimse altındakini görmez olur."

– Mutlu kimse bizi tanımayan, bizim de kendisini tanımadığımız kimsedir. Çünkü onu tanıdığımızda gününü uzatır, uykusunu kaçırırız.

– Çok verdiğini az, az aldığını çok gör. Kerem sahibi ancak vere vere huzur bulur. Çirkef kimse ise aldığıyla sevinir. Cimriyi emîn, yalancıyı samimi sanma. Çünkü cimrilikle birlikte iffet, yalanla birlikte emanet olmaz.

– Zafer kararlılıkla, kararlılık görüş keskinliği, görüş keskinliği ise sırları korumakla olur.

İskender Medain'de öldüğü zaman altından bir tabuta konularak İskenderiye şehrine götürülmüştür. 32 yıl yaşayan İskender 12 yıl yönetimde kalmıştı. Ölümü hakkında konuşan bilgeler ve söyledikleri şunlardır:

Plimos: Bu, ibreti çok büyük bir gündür. Evvelce sırtını dönüp gitmiş olanlar şerrinden ötürü, geri geldi yüzünü gösterdi. Evvelce gelip ikbal edenler, onun iyiliğinden ötürü yüz çevirip döndü, gitti. Mülkünü kaybeden biri için ağlayacak varsa ona ağlasın.

Miletus: Dünyaya cahil olarak gelir, gafil olarak kalır ve isteksiz olarak ayrılırız.

Küçük Zenon: Ey şânı büyük adam! Kaybolup giden bir bulut gölgesi gibiydin. Ne mülkünün eserlerini görebildin, ne de haberlerini alabildin.

İkinci Efâtun: Ey durmaksızın gaspeden! Sana sırt çevirenleri toplayıp senden yüz çevirenleri dost edindin. Veballeri senin yakana kalırken semeresi ve zevki başkalarının oldu.

Fotus: Kendi arzusuyla öğüt vermeyen adama şaşmaz mısınız? Sonunda kendi canını vererek kendisi öğüt oldu.

Mestorus: Dün işitebiliyor ama konuşamıyorduk. Bugün ise konuşabiliyoruz, peki işitebiliyor muyuz?

Theon: Uykudakinin düşüne bakın, nasıl da sona erdi! Bulutların gölgesine bakın, nasıl da parladı!

Sous: Ölmemek için kaç kişiyi öldürdü, ama yine de öldü. Ölümü nasıl da ölümle savamadı?

Bir bilge: Geniş toprakları sardı ama doymadı, sonunda iki kucak toprakla kaldı.

– İskender bu seferi dışında hiçbir seferine adamları, silahları ve araçları olmaksızın çıkmamıştı.

– Senin bırakıp gittiğine o kadar arzulu, gözlerinle gördüğündense o kadar gafiliz ki!

– Sözüyle terbiyesi, sükutuyla terbiyesi kadar etkili olmamıştı.

– Bu şahsı gören sakınsın ve bilsin ki borçlar böyle ödenir.

– Dün önümüze çıkışı hayat kaynağımız olurdu. Bugünse onlara bakmak ölümdür.

– Hep öncekileri sorar, kendinden sonrasını sormazdı.

– Aşırı yükselme hırsından ötürü tamamen göçtü.

– Artık tüm krallık ve bölgeler kaynamaya başlar. Çünkü onları teskin eden kişi sükûnete erdi.

– Şimdi ayrılık zamanıdır. Çünkü insanlar bir diyardan başkasına geçerler. Allah Teâlâ bâkidir, asla fenâ bulmaz.

3. Kinik Diyojen'in Hikmetleri

Fazilet sahibi bir bilgeydi. Zâhit bir kişiliği vardı ve hiçbir dünyalığı yoktu. Evsizdi. Konuşmalarındaki itizâlinden dolayı filozofların kaderiyesinden sayılabilir. Şöyle demişti: Allah Teâlâ şerlerin değil hayır ve faziletlerin, cömertlik ve aklın illetidir. Bu güzellikleri yarattıklarının arasına koymuştur. Çabalayıp onları kazanan ve sıkıca sarılan onlara nâil olur. Çünkü hayırlar, ancak bunlarla kazanılabilir.

İskender bir gün kendisine sormuştu: "Sevap nasıl kazanılır?" Şöyle cevap verdi: "Hayır işlemekle. Ey kral, isterseniz sadece bir günde tebaanızın ömür boyunca kazanamadıkları kadar sevap kazanabilirsiniz."

Cahil bir topluluk "Neyle beslenirsin?" diye sormuşlardı. Hikmeti kastederek "Size fazla gelenle" diye cevap verdi. "Peki sana fazla gelen nedir?" diye sordular. Cehaleti kastederekek "Sizin hoş bulduğunuz şey" dedi. "Kaç kölen var?" diye sorduklarında öfke, şehvet ve bunlardan doğan kötü ahlakı kasteder; "Sizin efendileriniz kadar" diye cevap verdi.

Bir gün ona; "Ne kadar da çirkin bir görünümün var!" denilmişti. Şu karşılığı verdi: "Çirkin bir ahlaka sahip değilim ki ondan dolayı kınanayım. Sizin de güzel bir ahlakınız yok ki ondan dolayı övülesiniz. Mülküme geçen ve benim tarafımdan yönlendirilen şeyin süslenmesi ve tezyîni olağanüstü çaba ve gayretlerle kemâl bulmuştur. Sizler ise kendi mülkünüzdekinin çirkinliğini kemâle erdirdiniz." "Mülkteki güzelleştirme ve çirkinleştirme de nedir?" diye sordular. Şöyle cevap verdi: "Güzelleştirme, aklın hikmetle imâr edilmesi, gönlün edep ile terbiyesi, şehvetin iffetle bastırılması, öfkenin hoşgörüyle ezilmesi, hırsın kanaatle kesilmesi, hasedin züht ile öldürülmesi, şımarıklığın sükûnetle ezilmesi ve nefsin rıza makamına ulaşıncaya kadar riyâzete tâbi tutulmasıdır. Bundan sonra sadece yönlendirildiği alanlara girer ve bayağılıkları terk ederek yüceliklerin ardında koşar. Çirkinleştirme ise aklın hikmetten tecrit edilmesi, gönlün edepsizlikle kirletilmesi, arzuların peşinde koşarak şehvetlerin körüklenmesi, intikam duygularıyla öfkenin azdırılması ve sürekli istekle hırsın desteklenmesidir."

Adamın biri ona yemek vererek "Bunu az görme" demişti. O da ceva-

ben şöyle dedi: "Sana düşen yemek vermektir, adaletin gereğini yapmak ve not vermek bize düşer."

Bir defasında şöyle demişti: Huzurun gemleri imtihanların elindedir. Selametin başı ölümün kanatları altındadır. Güvenliğin kapısı korkuyla örtülüdür. Bunların hiçbirinde zıtlarını beklemeksizin bulunma!

"Sana ne oluyor da hiç öfkelenmiyorsun?" diye sorulmuştu. "İnsani öfkeye gelince o duyguyu ben de yaşarım. Hayvanî öfkeye gelince onu da hayvanî arzuları terk ettiğim için bıraktım." diye cevap verdi.

İskender bir gün kendisini meclisine davet ettirmişti. Elçiye şöyle dedi: "Ona de ki: 'Senin bize gelmeni engelleyen şey, bizim de sana gelmemizi engelledi. Yanımıza gelmeni engelleyen saltanatınla müstağni olmandır. Benim gelişimi engelleyen ise kanaatim yüzünden sana ihtiyacım olmayışıdır."

Yunanlı bir kadın yüzünün çirkinliği ve kötü görünümü sebebiyle onu ayıplamıştı. Kadına şöyle dedi: "Erkeklerin önce tecrübe ve bilgisine, sonra yüzüne bakılır; oysa kadınların önce yüzüne bakılır sonra tecrübe ve bilgisi gündeme getirilir." Bu cevap üzerine kadın utanarak söylediğine pişman oldu.

İskender bir gün tepesine dikilerek şöyle demişti: "Benden korkmamanın sebebi nedir?" Diyojen: "Sen iyi biri misin, yoksa kötü biri mi?" diye sordu. İskender de "İyi biriyim" dedi. Bunun üzerine şu karşılığı verdi: "İyi birinden korkmama gerek yok. Öylesinden ancak ümitvâr olunur."

Yunan kentlerinden birinde korkak bir ordu komutanı ve tedavi ettiği herkesin ölümüne yol açan bir tabip vardı. Bir gün düşman kenti kuşattı. Halk endişe içinde Diyojen'in yanında toplandı ve bir şeyler yapmasını istedi. O da şöyle dedi: "Tabibinizi gönderin de düşmanı karşılasın, ordu komutanınızı da tabip yapın!"

– Bir gün mutlaka öleceğinizi bilin ve öldükten sonra yaşayabilmek için çalışın. Böylelikle sizin için, ikinci bir ölüm olmasın.

– Sisli günde cisimler insana büyük ve korkunç göründüğü gibi, hatalar da öfke anında kişiye büyük görünür.

Bir keresinde ona aşk sorulmuştu: "Aşk, ancak boş bir nefse denk düşen tercihtir."

Elinde fenerle bir çocuk görmüştü. Çocuğa, "Bu fenerin ışığının nereden geldiğini biliyor musun?" diye sordu. Çocuk, "Nereye gittiğini söylersen, ben de nereden geldiğini söylerim" dedi. Bu cevap onu öyle çaresiz bırakmıştı ki karşılık veremedi. Daha önce hiç kimse onu bu hâle düşürememişti.

Suyun alıp götürdüğü bir kadın görmüştü. Şöyle dedi: "Derler ya bırak kötüyü, başka bir kötü yıkasın!"

Ateş taşıyan bir kadın gördüğünde ise şöyle demişti: "Ateş üstünde ateş! Taşınandan daha kötü bir taşıyıcı!"

Arenada süslenmiş bir kadın görmüş ve şöyle demişti: "Seyretmeye değil, seyredilmeye gelmiş!"

Aralarında konuşan kadınları gördüğünde şöyle demişti: "Eskilerin dediği gibi, işte bir yılan, çıyanlardan zehir alıyor."

Okuma yazma öğrenen bir genç kız gördüğünde şöyle demişti: "Oka bakın, bir gün fırlatılmak için zehirle sulanıyor!"

Gülen bir kadına da şöyle demişti: "Ölümü hakkıyla bilseydin, asla gülmezdin!"

Bir gün kendisine yaklaşarak sohbet eden İskender'e şöyle demişti: "Ey kral! Yoksulluk korkun kalmadı. Bırak da zenginliğin övülmek ve şan kazanmak olsun."

4. Yunanlı Şeyhin (Plotinus) Hikmetleri

Bu bilgenin de birçok sözü ve hikmeti vardır. Örneğin şöyle demiştir: "Anneniz çok sevgi dolu ama fakir ve akılsızdır. Babanız ise acemi fakat cömert ve kudret sahibidir." Anne ile kasdettiği heyula, baba ile kasdettiği surettir. Sevgiyle kasdettiği boyun eğişi, fakirlikten maksadı surete olan ihtiyacıdır. Akılsızlığıyla kasdettiği ise elde ettiği şeyi koruyamamasıdır. Suretin acemiliğinden heyula ile karışık olarak ortaya çıkması durumunu kasdetmektedir. Cömertlikten, zâtı bakımından eksiklikten hâlî olmayı kasdediyor. O, cömerttir. Ama bu, heyulanın kabulü bakımındandır.

O, ancak onun takdirine yönelir. Özlü ve karmaşık sözünün açıklaması budur.

Annenin heyulaya yorulması sağlıklı ve anlama uygundur. Babanın surete yorulması ise aynı açıklıkta değildir. Aksine suretlerin yaratıcısı da olan faal akıla yorulması daha yerinde olacaktır.

Yine o şöyle demiştir: İki nesebiniz var: Bir nesebiniz babanıza, bir nesebiniz de annenize dayanır. O ikisinden biriyle şereflenir, diğeriyle alçalırsın. İç ve dış dünyanızda sizi şereflendirecek şeye yönelin, alçalmanıza yol açacak olandan teberrî edin. Küçük çocuk babasından çok annesini sever. Bu da kökün etkisini ve keskin olanın bozulabilirliğini gösterir. Bu söz ile kastedilenin heyula ve suret, nefs ve beden, ya da heyula ve faal akıl olduğu söylenmiştir.

Yine o şöyle demiştir: Seninle ilgili olarak tartışan iki hasım karşına geldiğinde, biri haklı diğeri haksız ise haksız hüküm vermekten sakın. Yoksa kendini yok etmiş olursun.

Buradaki hasımların biri akıl, diğeri tabiattır.

– Nasıl nefsin bulunmadığı bedenden leş kokuları yükselirse, edepten arınmış nefs de söz ve fiildeki alçaklığını hemen belli eder.

– Aranan kayıp, önümüzde varolanın içinde gizlidir.

Ebu Süleyman es-Siczî şöyle demiştir: Bu ifade ile kastedilen, yanımızda bulunan her şeyin duyularla hissedilenler olduğu, akılla bilinenlerin ise uzakta olduğudur. Şu var ki yanımızda bulunanlar, akılla bilinenlerin gölgesi niteliğindedir. Gölgenin özelliği, gördüğünüz şeyi bir kez daha göstermesidir. Bir görünümü olduğundan eksik, diğeri olduğu gibidir. Burada varılmak istenen, vehim ve zannın yakin ve hakikatle içiçe geçmiş olmaları ve ebedî bekâyı tercih etmemiz gerektiğidir. Sonsuz varlık elbette daha mükemmel ve daha bâkidir. Gerçekten de gâib, şahidin içine gizlenmiştir. Bu şâhidin biraz karıştırılmasıyla gâib de ortaya çıkacaktır.

– Nefs, değerli ve yüce bir cevherdir. Onu, merkezi çevresinde dönen bir daireye benzetmek mümkündür. Ancak o, boyutu olmayan bir daire olup merkezi de akıldır. Akıl da merkezi etrafında dönen bir daire gibidir. Onun merkezi, mutlak ve ilk hayırdır. Nefs ve akıl birer daire gibi olmakla

beraber akıl dairesi asla hareket etmez. Bilakis o, zâtî bir sükûn içinde olup merkezine benzer. Nefs dairesi ise merkezi olan aklın çevresinde sürekli bir kemal arayışı içindedir. Akıl dairesi merkezine benzer bir daire olsa da iştiyak hareketi içinde hareket eder. Çünkü o, merkezi olan ilk hayra ulaşma iştiyakı içindedir. Âlem-i süflî dairesine gelince, o da nefs etrafında döner ve ona iştiyak duyar. Onun bu zâtî hareketle hareketi, nefsin akla, aklın mutlak ilk hayra olan özlemi gibi nefse duyduğu özlemdir. Çünkü bu âlemin dairesi bir cirmdir. Cirm, kendi dışında bir şeyin özlemi ve ona kavuşup bütünleşme arzusu içindedir. İşte bu nedenledir ki en uzak cirm de dairesel bir hareketle hareket ederek her noktadan nefse ulaşmaya ve ona kavuşarak huzur ve sükûn bulmaya çalışır.

– İlk yaratıcının suret ve süsü yoktur. O, ulvî ya da süflî eşyanın suretlerine benzer bir surete sahip değildir. Onların kuvvetlerine benzer bir kuvveti de yoktur. Ama o, her tür suret, süs ve kuvvetin üstündedir. Çünkü o, akıl vasıtasıyla hepsinin yaratıcısıdır.

– Hak Yaratıcı, şeylerden bir şey olmayıp şeylerin tamamıdır. Çünkü her şey O'ndan varolmuştur. Büyükler ve fazilet sahipleri şu sözlerinde gerçekten isâbet etmişlerdir: O, her şeyin Mâliki ve her şeyin kendisidir. Çünkü O, bütün eşyanın varoluş illeti ve O'na özlem duymalarının illetidir. O, eşyanın tümünden de farklıdır. Kendisinde yarattıklarından hiçbiri mevcut değildir. Hiçbir şey de O'na benzemez. Eğer böyle olsaydı, bütün eşyanın illeti olmazdı. Akıl, eşyadan biri olduğu için O'nda ne akıl, ne suret, ne de süs söz konusu değildir.

– Eşyayı kendiliğinden yaratmıştır. Yine onları kendiliğinden bilir, korur ve düzenler. Bunu herhangi bir sıfatla yapmaz. Biz O'nu ancak en güzel sıfat ve erdemlerle niteleyebiliriz. Çünkü O hepsinin illetidir. Onları suret şekline koyan ve yaratan da O'dur.

– Aklî yüce cevherlerin kendi aralarında farklı derecelere sahip olmaları, İlk Nur olan Allah Teâlâ'dan istifade noktasındaki farklılıklarına göredir. Kimi birinci, kimi ikinci, kimi de üçüncü derecededir. Eşya konum ve mekânlara göre değil derece ve fasıllarına göre farklılaşır. Duyular da aynı şekilde mekânlarına göre farklılaşırlar. Çünkü onlar duyu güçleridir. Aletten ayrılmakla bölünmeyen güçlerdendir.

– Yaratıcı sonlu olmadığı gibi basît bir cüsse gibi de değildir. O'nun cevheri nicelik ve miktarla değil kuvvet ve kudretle yücelmiştir. İlk olan Allah Teâlâ'nın ne şekil, ne suret, ne de süsü vardır. Bu nedenledir ki bütün ulvî ve süflî suretlerin mahbûbu ve mâşuku olmuştur. Bütün eşya suretlerinin O'nu özlemelerinin nedeni, onları yoktan yaratmış ve varlık süsüyle bezemiş olmasıdır.

O, hâli üzere kadîm ve dâim olup değişime uğramaz. O'na âşık olanlar da O'na kavuşmaya ve yanında olmaya çalışırlar. Âşık olunan İlk'in sayısız âşığı vardır. Onların üstlerine kendi nurundan feyizler akıtırken, nurunda hiçbir eksilme olmaz. Çünkü O, sebât sahibi ve zâtı ile kâim olup hareket etmez.

Cüz'î mantık, eşyayı ancak cüz'î bilgiyle bilir. İlk Aklın İlk Yaratıcı'ya olan özlemi, diğer varlıkların özleminden çok daha güçlüdür. Çünkü diğer varlıklar onun altında yeralır. Akıl O'na özlem duyduğu zaman 'Niçin O'nun özlemiyle dolusun?' denilmez. Çünkü aşkın illeti olmaz.

Nefse özgü olan mantık ise bunu araştırarak şöyle der: İlk (el-Evvel) Hak Yaratıcı'dır. O'nun sureti yoktur. Bütün suretleri de O yaratmıştır. Bu yüzden suretler O'na ihtiyaç ve özlem duyarlar. Bunun nedeni her suretin kendi suretini yapanı araması ve özlemesidir.

– Fâil-i Evvel eşyanın tamamını hikmet gayesiyle yaratmıştır. Onların varoluş illetlerini hiç kimse tam olarak bilemez. Bu varlıklar niçin şu an bulundukları hal üzeredirler? Bunların künhünü hakkıyla bilmeleri de mümkün değildir. Yerküre niçin ortada yer almıştır? Niçin yuvarlak yaratılmıştır? Neden düz veya eğik değildir? Bu noktada tek söylenebilecek olan şudur: Allah Teâlâ eşyayı böyle yarattığı için böyledir. O'nun her işi büyük bir hikmete dayalıdır.

Her fiil sahibi, fiilini belli bir fikir ve inceleme sonucu ifa eder. Sadece aklına öyle geldiği için yapmaz. Bilakis üzerinde düşünüp kafa yorar. İşte bu nedenledir ki fiilleri, sadece maharet ve sağlamlık gayesiyle gerçekleşir. Fâil-i Evvel ise fiillerini gerçekleştirirken fikir ve incelemeye gerek duymaz. Çünkü O, illetleri kıyas etmeksizin bulur. O, eşyayı yaratırken illetlerini düşünmeksizin bilir. İlletler, burhan, ilim ve benzeri hususlar O'nun

tarafından yaratılmış cüz'î hususlardır. Henüz yaratmadığı şeylerden nasıl yardım isteyebilir?

5. Theofrastes'in Hikmetleri

Aristo'nun en büyük öğrencilerinden ve en yakın dostlarından biriydi. Hocasının ölümünden sonra da onun koltuğuna oturmuştur. Döneminin filozofları sık sık yanına gelerek ondan nakilde bulunurlardı. Birçok şerhi, muteber kitapları ve özellikle müzik dalında kıymetli eserleri vardır.

Hikmetleri:

– İlahlık hareket etmez. Bunun anlamı, İlahın ne zât, ne fiilleri bakımından değişme ve farklılaşma içinde olmayışıdır.

– Gökyüzü, gezegenlerin meskenidir. Arz ise insanların meskenidir. Yani onlar konum bakımından göktekilere benzerler. Onlar atalar ve idarecilerdir. Gezegenlerin de nefsleri ve akılları vardır. Sadece nebâtî nefsleri yoktur. Bu yüzden de artma ve eksilme kabul etmezler.

– Müzik, mantıkta bir fazilet olup anlaşılması nefse güç gelir ve nefs onun sırrını açığa çıkarmada eksik kalarak onu nağmeler şeklinde ortaya çıkartır ve onunla kederleri harekete geçirerek özüne türlü sanatlar gizler.

– Müzik bedeni değil nefsi ilgilendiren bir şey olup onu yararlarından alıkor. Yenilen ve içilen şeylerin tadı ise nefsi değil bedeni ilgilendirir.

– Perdelenmiş nefslerin nağmelere olan ilgisi, onları anlayıp mânalarını bilenlere göre çok daha fazladır.

– Akıl iki boyutludur. Biri matbû, diğeri naklîdir. Matbû olan toprak, naklî ise tohum ve su gibidir. Matbû aklın hiçbir fiili naklî aklın etkisi olmaksızın sâdır olmaz. Naklî akıl matbû aklı uyararak bağlarından kurtarır. Tıpkı tohum ve suyun toprağın içindekileri çıkarması gibi.

– Bilgelik nefs zenginliğidir. Mal beden zenginliğidir. Nefs zenginliğini aramak daha evlâdır. Çünkü zenginleşen nefs bâki olur. Zenginleşen beden ise fâni olur. Nefs zenginliği sonsuz, beden zenginliği ise sınırlıdır.

– Akıllı adam, zamanı öyle geçirmelidir ki akar suya düşüp yüzmeden ilerleyen gibi olmalıdır.

– Adaletsiz yöneticiye, iyi idare edilmeyen zenginliğe, akıcı da olsa yalanlı söze, yerinde gösterilmeyen cömertliğe, sağlam bir görüşe dayanmayan edebe ve zamansız yapılan iyi işe gıpta etme!

6. Proklus'un Âlemin kıdemiyle ilgili şüpheleri

Yaratıcı'nın varlığının isbâtından sonra âlemin kıdemi, hareketlerin ezelîliği ve ilk illet (illet-i ûlâ) gibi fikirler Aristo'dan sonra ortaya çıkmıştır. Çünkü Aristo kadîm filozoflara açıkça muhalefet etmiştir. Bu fikirleri ise hüccet ve burhan sandığı mantık kıyaslarına dayandırmıştır. Öğrencileri de hocalarının yolundan gitmiş bu meselelerde benzer görüşler belirtmişlerdir. Afrodisias'lı İskender, Themistius ve Porfirius bunlardan bazılarıdır.

Platon'un bağlılarından Proklus bu konuda bir kitap yazarak söz konusu şüpheleri dile getirmiştir. Kadîm filozofların bu meselelerdeki görüşleri daha önce zikrettiğimiz gibidir.

Birinci şüphe: Yaratıcı, zâtı ile cömerttir. Âlemin varoluş illeti de onun cömertliğidir. Varlığı kadîm ve ezelîdir. Bu durumda âlemin varlığının da kadîm ve ezelî olması gerekir.

Yaratıcı'nın bir kere cömert olup, başka bir kere cömert olmaması caiz değildir. Çünkü bu, onun zâtında değişmeyi gerektirir. O, zâtı ile cömert olup bu şekilde ezelîdir. Cömertliğini feyiz olarak akıtmasına bir mâni yoktur. Eğer bir mâni bulunsaydı, bu mâni zâtından değil gayrından olurdu. Halbuki Vâcibu'l-vücûd li-zâtihi olanı hiçbir varlık bir şeye zorlayamadığı gibi hiçbir şey de mâni olamaz.

İkinci şüphe: Yaratıcı, ezelden beri yaratıcı olmak durumundadır. Bu yaratması bilfiil olduğu gibi bilkuvve de olabilir. Bilkuvve olması, bir şeyi yapmaya muktedir olup da yapmaması demektir. Eğer ilki söz konusu olursa yaratılmış olan ezelî bir malûldür. Eğer ikincisi söz konusu olursa, bilkuvve varolanı fiil sahasına çıkaracak bir etkene ihtiyaç duyulur. Bir şeyi kuvve sahasından fiil sahasına çıkaran o şeyin kendisi olamaz. Bu durumda hâriçten bir çıkarıcının bulunması gerekir ki bu da onun değişmez ve etkilenmez mutlak yaratıcı olmasına aykırı düşer.

Üçüncü şüphe: Hareket ve dönüşmenin caiz olmadığı her illet,

ancak kendi zâtı bakımından illet olabilir. Fiilsizlikten fiile intikal etme bakımından illet olmaz. Zâtı bakımından illet olan her illetin malûlü de kendi zâtı bakımından olur. Zâtı ezelî olduğunda, malûlünün de ezelî olması gerekir.

Dördüncü şüphe: Zaman, ancak felekle mevcut olabilir. Felek de ancak zaman ile birlikte varolabilir. Çünkü zaman, feleğin hareketlerini sayandır. Dolayısıyla ancak zaman varolduğunda 'ne zaman?' diye sorulabilir. "Ne zaman" ve önce mefhumları ebedî olunca zaman da ebedî olur. Buna bağlı olarak feleğin hareketleri de ebedî, dolayısıyla felek de ebedî olur.

Beşinci şüphe: Âlem güzel bir düzene ve mükemmel bir yapıya sahiptir. Onun yaratıcısı da hayır sahibi ve cömerttir. Güzel olanı ise ancak kötü bozar. Âlemin yaratıcısı kötü değildir. Onu bozmaya ise ondan başkası muktedir olamaz. Dolayısıyla bu düzen sonsuza kadar bozulmaz. Sonsuza kadar bozulmayan da ebedîdir.

Altıncı şüphe: Herhangi bir varlık ancak kendisine ârız olan yabancı bir varlıkla fesâda uğrayabilir. Âlemin dışında bir şeyin ona ârız olup onu ifsât etmesi ise mümkün değildir. Bundan çıkan sonuç âlemin fesât bulmayacağıdır. Fesâda uğramayan şey, kevn ve hudûstan da uzaktır. Çünkü varedilen her şey yok olacaktır.

Yedinci şüphe: Tabiî mekânda bulunan eşya değişmez, tekevvün etmez ve fesâda uğramaz. Ancak yabancı mekânda bulunanlar kevn, değişim ve fesâda uğrarlar. Bu durumda kendi mekânlarına doğru çekileceklerdir. Örneğin vücutlarımızda bulunan ateş, bizden koparak kendi merkezine dönmeye çalışır. Bu noktada bağ kopar ve fesâda uğrama süreci başlar. Çünkü kevn ve fesât, mürekkepler için geçerlidir. Basît varlıklar için kevn ve fesât söz konusu olmaz. Onlar kendi özgün mekânlarında bulunurlar. Ama onlar da tek bir hal üzeredirler. Tek bir hal üzere olanlar ise ezelîdir.

Sekizinci şüphe: Akıl, nefs ve felekler dairesel bir hareket içindedirler. Tabiatlar ise ortadan ya da ortaya doğru düz bir hareket içindedirler. Durum böyle olunca unsurlarda görülen fesâda uğrama, hareketlerindeki tezattan kaynaklanır. Dairesel hareketin zıddı olmadığı için onlarda fesât da söz konusu olmaz. Unsurların cüz'ileri doğrusal hareket içindeyken

küllîleri dairesel hareket içindedirler. Bu yüzdendir ki felekte ve unsurların küllîlerinde fesâda uğrama olmaz. Âlemin fesâda uğraması caiz olmayınca, tekevvün etmesi de caiz olmaz.

Birçok tenkide tâbi tutulabilecek bu şüpheler bizzat kendi içlerinde çelişkiyle doludurlar. Bunların her birinde, farklı türden bir mugalata söz konusudur. Bunların çoğu da dayatma niteliğindedir. Nitekim yalnız bunları ihtiva eden bir kitap yazarak üstteki şüphelerle Aristo'nun şüphelerini ele aldık. Bunlara ilâve olarak İbn Sina'nın söz konusu şüphelerle ilgili takrîrlerini de zikrettikten sonra mantık kanunlarına dayanarak bunları teker teker çürüttük. Dileyenler o kitabımıza müracaat edebilirler.

Proklus taraftarlarından biri, söz konusu şüpheler için birtakım gerekçeler bulmaya çalışarak şöyle demiştir: O, insanlara iki dille hitap etmiştir: Bunların ilki basît rûhânî, diğeri mürekkep cismânî dilidir. Onun döneminde yaşayanlar ona cismânîler olarak hitap ediyorlardı. Bu şüpheleri dile getirmesine yol açan, ona gösterdikleri aşırı direnişti. Proklus, işte bu nedenle hikmet ve felsefe yolundan çıkmak zorunda kalmıştır. Çünkü bilgenin yapması gereken, ilmini birden fazla yolla ortaya koymaktır. Kişi, bunlardan hangisini uygun görürse onunla tasarrufta bulunur ve ondan kendi fikir ve istidâdı oranında istifade eder. Onun sözlerinde incitme, tenkit gerekçesi veya aleyhte söylenecek bir şey bulamazlar. Çünkü Proklus, bu âlemin dehrîliğine inanıyor, yok olmayıp bâki kalacağını söylüyordu. Bu anlamda bir de kitap yazmıştır. Ancak kitabı inceleyenler, onun yöntemini bilmeyenlerdi. Dolayısıyla söylediklerini rûhânî değil cismânî olarak anlamış ve onun dehrîliğine hükmetmişlerdi. O, söz konusu kitabında şöyle diyordu: "Âlemler birbirleriyle temâs ettikleri, onlara ulaşan kuvvetler hudûs ettiği, unsurlardan oluşan mürekkepler ortaya çıktığı, kabuklar husûle geldiği, öz gizlenip kabuk daire şeklini aldığında -ki özler aslında tekil kuvvetlere sahip basît varlıklar olarak her zaman kâim ve dâim olacak, fesâda uğramayacaklardır- işte bu durumda âlem iki farklı âleme bölünmüştür. Biri duruluk ve öz âlemi, diğeri bulanıklık ve kabuk âlemidir. Bu iki âlem birbirleriyle temas ettiklerinde yaşadığımız âlemin sonu, öbür âlemin başı olmuştur. Bir açıdan bakıldığında bu ikisi arasında hiçbir fark yoktur. Bu âlem, yok olmayacak âlemle temasından dolayı yok olma-

yacaktır. Başka bir açıdan ise kabuklar yok olup bulanıklık zâil olacaktır. Peki bu durumda kabuklar nasıl yok olmaz ve fenâ bulmaz olabilecektir? Kabuklar bâki kaldıkça özler gizli kalacaktır. Öbür taraftan bu âlem mürekkep, ulvî âlem ise basîttir. Mürekkep olan her şey çözülmeye uğrayarak kendisiyle terkip olunduğu basîte dönecektir. Basîtler ise hiçbir değişim ve izmihlale uğramaksızın bâki kalacaklardır."

Proklus'u müdâfaa eden bununla ilgili de şöyle demektedir: Ondan nakledilen bu ifadeler, emsalinden nakledilmiş ifadelerdir. Ona isnât edilebilecek olan, ilk ifadede olduğu gibi şu iki seçenek dışına çıkmaz: Bunları nakleden kişi ya yukarıda zikrettiğimiz sebepten dolayı onun gerçek maksadını anlayamamıştır, ya da yaşadığı dönemde haset edilen biri olmasından dolayı böyle anlamıştır. Çünkü Proklus, fikir bakımından çok sâde, görüş bakımından derin ve tabiî anlayış melekeleriyle kuvvetlerle uyum içinde bir kişilikti. Karşısında yer alan kimseler ise evham ve hayalleri savunanlardan oluşmaktaydı. Proklus, kitabının bir yerinde şöyle demektedir: Âlemlerin oluştuğu ilkler bâki olup yok olma ve izmihlâle uğramazlar. Onlar dehrden ayrılmaz ve onu tutucudurlar. Ancak hepsi de tek bir evvelden gelmektedir ki o, hiçbir sıfatla tavsîf edilemez, bir vasıf ve nutk ile idrâk edilemez. Çünkü bütün varlıkların suretleri O'ndan ve O'nun altındadır. Üstünde başka bir cevherin bulunmadığı nihayet ve gaye bunlardır. O ise Vâhid-i Evvel olarak bunlardan da yücedir. Âlemlerin kaynağı olan ilkleri yoktan var eden de O'dur.

Yine o şöyle demiştir: Hak Teâlâ, zâtının bilinmesine muhtaç değildir. Çünkü O, hiçbir hak bulunmaksızın Hak olandır. O'nun dışındaki her hak, O'nun altındadır. O'nun gerçek Hak olması, kendisini gerektirenin Hak olmasıdır. Hak, tabiatlara hayat ve bekâ bahşeden cevherdir. O, kabukları yok olduktan sonra da bu âleme başlangıç ve bekâ bahşetmiştir. En içte olan "basît" özü basîti, kirlerden arındıran da O'dur. Bu âlemin kabukları izmihlâle uğrayıp kirleri giderilince basît ve rûhânî olacak, içindeki saf ve nurânî cevherler rûhânî mertebeler sınırında bâki kalacak, sonsuz ulvî âlemlere benzeyecektir. Çünkü bir zamanlar bu âlem de onlardan biriydi. Her kabuk ve kirin içindeki cevher onu giydirecek bir ehil varlığa sahiptir. Çünkü kabuk ve kirlere bürünmemiş temiz nefslerle birçok

kabuğu ve kiri bulunan nefslerin tek bir âlemde birlikte bulunmaları caiz değildir. Bu âlemden gidecek olanlar rûhânî aracılar türünden olmayıp kabuk ve kiri ağır basanlardır. Aracısız olarak Yaratıcı'dan kaynaklanan veya kabuksuz olarak aracı bulunanlara gelince, onlar asla izmihlâle uğramayacaktır. Bir varlığın kabuklanması, aracılar olmaksızın, zât itibarıyla değil araz bakımından olabilir. Çünkü aracılar çoğaldığı ve varlık ilk yaratılışından uzaklaştığı zaman kabuklanmaya başlar. Aracılar azaldıkça eşyanın nuru daha parlak, kabuk ve kirleri daha az olur. Kabuk ve kirler azaldıkça cevherler daha duru ve eşya daha kalıcı olur.

Proklus'un şöyle dediği nakledilmiştir: Yaradan, eşyanın tümünü, cinslerini, türlerini ve şahıslarını bilir. Bu ifadesiyle Aristo'ya muhalefet etmiş olmaktadır. Çünkü Aristo'ya göre Yaratıcı, eşyanın cins ve türlerini bilirken fesâda uğrayacak olan tek tek tikelleri bilmez. O'nun ilmi, cüz'iyâta değil külliyâta taalluk eder.

Âlemin kıdemi hakkında ondan nakledilen bir diğer ifade de şudur; Âlemin hâdis olduğu hususu, ancak daha önce varolmadığına dair bir vehimden sonra kurgulanabilir. Bu durumda Yaratıcı, onu henüz yok iken yaratmıştır. Yok halindeki âlem şu üç durumdan birinde bulunabilir:

a. Yaratıcı daha önce muktedir değilken muktedir olmuş ve onu yaratmıştır. Bu imkânsızdır. Çünkü O, ezelden beri kudret sahibidir.

b. Yaratıcı daha önce irâde sahibi değilken bilâhare irade sahibi olmuştur. Bu da imkânsızdır. Çünkü O, ezelden beri irade sahibidir.

c. Onun hikmeti âlemin varlığını gerektirmemiştir. Bu da imkânsızdır. Çünkü mutlak olarak varlık, yokluktan daha yücedir.

Kıdem sıfatı bakımından bu üçü de geçersiz olunca zâtı ile kıdem sahibi olmak başkasına değil yalnız O'na mahsus olmaktadır. Her ne kadar varlık bakımından Allah ile âlem birlikte kadîm iseler de bu böyledir. Başarı Allah Teâlâ'dandır.

7. Themistius'un Görüşü

Büyük filozof Aristo'nun kitaplarını şerh eden bir bilgedir. Şerhlerinin itimat edilir olmasının nedeni, Aristo'nun işaret ve sembollerini en iyi anlayan kişi olarak bilinmesidir. İlk illetin isbâtı meselesinde zikrettiğimiz

her konuda Aristo'nun fikirlerini olduğu gibi benimsemiştir. İlkeler konusunda ise ilkelerin suret, heyula ve yokluk olarak üç ilkeden ibâret olduğunu söyleyenlerin görüşünü benimsemiştir. Mutlak yokluk ile özel yokluk arasında ayrım yapmıştır. Ona göre bir suretin kendisini kabul eden bir madde için yok olması, kılıçlık vasfının demirde bulunmayışı gibidir; yoksa kılıçlığın yünde bulunmayışı gibi değildir. Çünkü yün, madde olarak bile kılıçlığı kabul etmez.

Themistius'a göre felekler dört unsurdan (anâsır-ı erbaa) husûle gelmiş olup unsurlar feleklerden oluşmuş değildir. Feleklerde ateş, hava, su ve toprak mevcut olup ateş daha baskındır. Süflî mürekkebâtta ise baskın olan topraktır. Yıldızlar, terkipleri çözülme kabul etmeyecek türde oluşmuş sürekli yanan ateşlerdir. Kevn, fesât, dönüşme ve değişme kabul etmezler. Bunun ötesinde tabiatlar bir olup aralarındaki farklılık zikrettiğimiz hususlara râcidir.

Themistius, Aristo, Theon, Platon, Teofrastes, Porfiriyus ve Plutarhos'tan nakilde bulunmuştur. Ona göre âlemde bulunan şeylerin tamamı tek ve genel bir tabiata sahiptir. Bitki ve hayvan türlerinden her biri de hususî bir tabiata sahiptir. Onlar genel tabiatı, eşyadaki hareketlerin ve sükûnun ilkesi olarak tarif etmişlerdir. O, hareketlilerdeki hareketin ve sâkinlerin sükûnunun illetidir. İddialarına göre âlemdeki her şey, bitki, hayvan ve ölüler dâhil tabiat tarafından idare edilir. Bu tamamen tabiî bir yönetimdir. Tabiat ne diri, ne kudret sahibi, ne de irâde sahibidir. Fakat yaptığı her şeyi, hikmet ve doğrunun gereği olarak, belli bir düzen ve sağlam bir tertip üzere yapar.

Themistius şöyle der: Aristo Lâm (: Lambda) makalesinde şöyle demiştir: Tabiat, ancak hikmet ve doğrunun gereğini yapar. Canlı olmasa da böyle yapar. Çünkü o, kendisinden daha değerli bir varlıktan ilhâm almaktadır. Görüldüğü gibi o, bu ifadesiyle Allah Teâlâ'yı imâ etmektedir. Yine o şöyle demiştir: Tabiat ikiye ayrılır: Küllî ve cüz'îsiyle kevn ve fesâdın üzerinde bulunan tabiat ki bununla kastedilen felek ve nehirlerdir. Diğeri ise, küllîleri dışında cüz'îlerine kevn ve fesâdın ârız olduğu tabiattır. Burada cüz'îler ile kasdettiği tek tek şahıslar (: özeller, tikeller), küllîler ile kasdettiği ise ustukuslardır (:unsurlar).

8. Afrodisias'lı İskender'in Görüşleri

Görüş ve ilim bakımından büyük filozoflardandır. İfadeleri sağlam, mantığı güçlüdür. Bütün görüşlerinde Aristo'ya katılmıştır. Ondan fazla olarak Allah Teâlâ'nın eşyayı küllî ve cüz'îleriyle birlikte yeknesak olarak bildiğini ifade etmiştir. Allah olanı da olacağı da bilir. Malûmun değişmesiyle ilmi değişmediği gibi çoğalmasıyla da çoğalmaz.

Kendi başına ileri sürdüğü fikirlerden biri şudur: Her yıldızın bir nefsi, bir tabiatı ve nefsiyle tabiatı bakımından kendine özgü bir hareketi vardır. Yıldızlar asıl itibarıyla bir muharrike ihtiyaç duymazlar. Bilakis kendi tabiatları ve tercihleri doğrultusunda hareket ederler. Ancak hareketlerinde hiçbir farklılık olmaz. Çünkü hepsi de daireseldir.

Şöyle demiştir: Felek, altındakileri kuşatmış olduğu gibi zaman da bunlar üzerinde câridir. Çünkü hareketleri sayan, ya da hareketlerin sayısı zamandır. Felek, başka bir şey tarafından kuşatılmamış olduğu ve zaman da onun üzerinde cari olmadığı için kevn ve fesâda uğraması caiz olmaz. Dolayısıyla felek kevn ve fesâda elverişli değildir. Kevn ve fesâdı kabul etmediği için de kadîm ve ezelîdirler.

Nefsle ilgili kitabında şöyle der: Sınâat tabiatı kabul ederken, tabiat sınâatı kabul etmez.

Yine o şöyle demiştir: Tabiatın bir lütuf ve kuvveti vardır. Onun fiilleri eşsizlik ve letâfet bakımından sanatlardan herhangi biri tarafından ortaya konmuş harikalardan üstündür.

Aynı kitabında şöyle demiştir: Nefs, bedenin katılımı olmaksızın hiçbir fiilde bulunamaz. Akılla düşünme bile, nefs ile bedenin ortak fiilidir. O, bu ifadesiyle nefsin bedenden ayrıldıktan sonra aklî kuvvetler dahil olmak üzere hiçbir kuvveti kalmayacağına işaret etmektedir. Bu görüşüyle hocası Aristo'ya karşı çıkmıştır. Çünkü Aristo aynı konuda şöyle demiştir: Nefs bedenden ayrıldıktan sonra aklî kuvvetleri bâki kalır. Öbür âlemdeki zevkleri de aklî zevklerle sınırlı kalır. Çünkü bunlar dışında kuvveti kalmamış olur; bunlarla hisseder, bunlarla zevk alır. Sonrakiler nefsin kuvvetlerinin ahlakî yapılar olarak kaldıklarını söylemiş ve bunları bedenin

katılımından kazandığını ifade etmiş, bunlar sayesinde de öbür âlemdeki melekî yapılara yatkınlık kazandıklarını belirtmişlerdir.

9. Porphirius'un Görüşleri

O da Aristo'nun görüşlerini aynen benimsemiş ve onları şerh etmiştir. Şerhlerinin itimâda şâyan olması, Aristo'nun işaretlerini ve fikirlerini en iyi bilenlerden biri olmasından kaynaklanmaktadır.

İddiasına göre Platon'un âlemin hudûsunu savunduğuna dair söylenenler sıhhatli değildir. Bu görüşü savunanlara yazdığı bir mektupta şöyle demektedir:

Tarafınızdan Platon'a atılan iftira ki, onun âlem için zamansal bir başlangıç koyduğunu iddia ediyorsunuz, asılsız bir iddiadır. Çünkü Platon, âlemin belli bir zamansal başlangıcı olduğunu değil, illet cihetinden başlangıcını ifade etmiş ve âlemin oluşum illetinin bizâtihi başlangıcı olduğunu söylemiştir.

Şu sözlerinin yanlış anlaşıldığını düşünüyorum: Âlem mahluktur, yokluktan hâdis olmuştur. Nizamsızlıktan nizama kavuşmuştur. Bunun anlamada hata edilmiştir. Çünkü bir şeyin illetinin, onun dışında başka bir şey olduğu her durumda her yokluğun varlıktan önce bulunması gerekmez. Her iyi düzenden önce kötü bir düzenin bulunması da şart değildir. Platon'un kasdettiği, Yaratıcı'nın âlemi yokluktan varlığa çıkarmış olmasıdır. Bu varoluş kendi zâtından olmayıp Yaratıcı sebebiyle olmuştur. Heyula hakkında ise şöyle demiştir: Heyula, suretleri kabul eden bir şey olup büyük ya da küçük olabilir. Her ikisi de konu ve tarif bakımından birdir. O, yokluğu Aristo gibi açıklamayarak şöyle demiştir: Heyulanın sureti yoktur. O da heyulada suret bulunmadığını görmüş ve şöyle demiştir: Mürekkebâtın tamamı, değişim üzere suretlerle tekevvün eder ve suretlerin ayrılmasıyla da fesât bulur.

Porfiriyus heyula, suret ve yokluktan ibaret olan üç asılla ilgili olarak şunu iddia etmiştir: Her cisim ya sâkin veya hareketlidir. Orada bir şey oluşur ki cisimleri hareket ettirir. Bir ve basît olan şeylerin fiili de bir ve basîttir. Çok ve mürekkep olan şeylerin fiilleri de çok ve mürekkeptir. Varolan her şeyin fiili tabiatına benzer. Bu meyanda Allah Teâlâ'nın bizâti-

hi fiili de tek ve basîttir. Diğer fiillerini ise mürekkep vâsıtalar aracılığıyla ifa eder. Varolan her şeyin, kendi tabiatına uygun bir fiili vardır. Yaratıcı da bir varlıktır ve onun özel fiili varolmaya meylediştir. O tek bir fiil yapmış, tek bir harekette bulunmuştur. Onun fiili kendi benzerine doğru meylediş yani vücuda geliştir. Sonra şöyle denebilir ki yok olanın varolması mümkündür. İşte bu heyulanın tabiatıdır. Varlığın öncesinde varoluşa yatkın bir tür tabiatın bulunması gerekir. Ya da şöyle denir: Varolması mümkün olan hiçbir madûm yoktu. Bilakis o, hepsini yoktan var etti ve hiçbir şeyi düşünmeksizin ibdâda bulundu. Muvahhitlerin söylediği de budur.

Dedi ki: İlk fiili cevherdir. Ancak hareket ile vukû bulan bir cevher olması sebebiyle bekâsının da hareketle kâim bir cevher olması gerekmiştir. Çünkü bir cevherin ilk varoluş mertebesinde bulunması söz konusu değildir. Ancak ona benzemesi mümkündür. Hareket ya doğrusal, ya da dairesel olur. Cevher, her iki harekette de bulunur. Cevherin varlığı hareketle kâim olduğunda, cevherin mümkün olan her yönde hareket etmesi gerekir. Cevherin tamamı, bütün yönlerde doğrusal harekette bulunabilir ve bunu üç boyut olan en, boy ve derinlik üzere yapar. Ancak bu yönlerdeki hareketi sonsuz değildir. Çünkü bilfiil olanın nihayetsiz olmasına imkân yoktur. Dolayısıyla cevherin bu üç boyuttaki doğrusal hareketi sonludur. Cevher, bununla cisim olur. Bundan sonra dairesel harekette bulunma gündeme gelir ve cevher, mümkün olan yönde dairesel harekette bulunur. Dairesel harekette ortada sâkin bir şeye ihtiyaç duyulur. İşte bu nedenle cevherde bölünme olur ve bir kısmı dairesel harekette bulunurken bir kısmı da ortada sâkin durur.

Dedi ki: Hareket eden her cisim, tabiatı bakımından sâkin bir cisme temas ettiğinde onu da beraberinde hareket ettirir. Hareket ettiğinde ısınır. Isındığında latifleşir, çözülür ve hafifler. Bu şekilde ateş feleğin ardından gelir. Ateşi takip eden cisim, felekten uzaklaşır. Ateşin etkisiyle hareket ederken hızı giderek azalır. Sonunda tamamen hareketsiz kalır. Sadece bir kısmı hareket eder ve ateşin altında belli bir derecede ısınır ki bu havadır. Havanın peşinden gelen ise hareket kaynağından uzakta olduğu için soğur ve ısı bakımından havanın da altına düşen bu cisim giderek

çözülüp su olur. Suyu izleyen cisim ise, tam ortada yer alır ve felekten olabildiğince uzaktadır. Onun hareketinden etkilenmediği için tesiri altına da girmeyen bu cisim, soğuk ve sâkin olan topraktır. Bu cisimler, birbirlerinin etkilerini kabule yatkın oldukları için birbirleriyle karışmışlardır. Bu karışımlardan mürekkep cisimler oluşur. İşte duyularla algılanan cisimler de bunlardır.

Yine o şöyle demiştir: Tabiat; düşünce, akıl ve irade olmaksızın fiilde bulunur. Ama onun fiilleri şans, tesadüf ve rastlantıya da bağlı değildir. Ancak belli bir hikmet, tertip ve nizam gereği fiilde bulunur. Her şeyi bir maksatla yapar. Buğdayı insanın beslenmesi için çıkarması, uzuvları insana yarayacak şekilde hazırlaması gibi.

Porfiriyus Aristo'nun tabiatla ilgili görüşlerini beş kısma ayırmıştır: 1. Unsur, 2. Suret, 3. İnsan gibi sosyal olanlar, 4. Eşyada varolan çekim kuvveti, ateşin yukarı doğru çekme gücünün bulunması gibi. 5. Her şeyi kuşatan genel tabiat. Çünkü cüz'îlerin varolması, onları kuşatan küll ile mümkün olur. Sonra tabiatın merkezi üzerinde ihtilaf edilmiştir. Kimilerine göre tabiat küllün üstündedir. Kimilerine göre ise feleğin altındadır. Tabiatın varlığına en büyük delil olarak da onun fiillerini ve âlemdeki hareket ve fiilleri gerektiren kuvvetlerini göstermişlerdir. Ateş ve havanın yukarı çıkması, su ve toprağın aşağı inmesi gibi. Bunlardan hareketle kesin olarak bilinmiştir ki bunlardaki güçlerin yokluğu halinde söz konusu hareketlerin varolması da mümkün değildir. Bitkiler ve hayvanlarda bulunan beslenme, büyüme ve gelişme güçleri de böyledir.

4. fasıl

GEÇ DÖNEM İSLÂM FİLOZOFLARI

Yakub b. İshâk el-Kindî, Huneyn b. İshâk, Yahya en-Nahvî, müfessir Ebu'l-Ferec, Ebu Süleyman es-Siczî, Ebu Süleyman Muhammed b. Ma'şer el-Makdisî, Ebu Bekir Sâbit b. Kurra el-Harrânî, Ebu Temmâm Yusuf b. Muhammed en-Nisâbûrî, Ebu Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî, Ebu Muharib Hasan b. Sehl b. Muharib el-Kumî, Ahmed b. et-Tayyib es-Serahsî, Talha b. Muhammed en-Nesefî, Ebu Hamid Ahmed b.

Muhammed el-Esfizârî, Musa b. Ali b. İsa el-Vezîr, Ebu Ali Ahmed b. Muhammed İbn Miskeveyh, Ebu Zekeriya Yahya b. Adî es-Saymerî, Ebu'l-Hasan Muhammed b. Yusuf el-Âmirî, Ebu Nasr Muhammed b. Tarhan el-Fârâbî ve diğerleri.

Bu topluluğun en bilgilisi Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah İbn Sina'dır. Yukarıda saydığımız müslüman filozofların hemen hepsi Aristo'nun fikirlerini benimsemişlerdir. Çok dar bir alanda ise Efâtun ve öncekilerin fikirlerini tasvip etmişlerdir. Bunlar arasında yöntem bakımından en titiz ve gerçeklere bakış açısından en nüfûzlu olduğu için İbn Sina'yı esas almayı uygun gördük. Onun görüşlerini, kendi kitaplarından olabildiğince özetleyerek aktarmaya ve bunu yaparken de maksadının olabildiğince aktarılmasına özen gösterdik. Diğer filozofların görüşlerini zikretmeye de gerek görmedik.

1. İbn Sina'nın Mantıkla İlgili Görüşleri

Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah İbn Sina der ki: İlim ya tasavvur, ya da tasdiktir. Tasavvur; ilk ilim olup herhangi bir şeyi ret veya isbât noktasında yargı belirtmeksizin basit olarak idrâk etmektir; insanın mahiyetini tasavvur edişimiz gibi. Tasdik ise; idrak edilen bir şey hakkında ret veya isbât türünden bir yargıda bulunmaktır. Her şeyin bir başlangıcı olduğunu söylemek gibi. Bilginin her iki türü de evvelî veya mükteseb olabilir. Mükteseb tasavvur had (tarif) ve bu mecradaki şeylerle elde edilir. Mükteseb tasdik ise kıyas ile bu mecradaki deliller yoluyla elde edilir. Tarif ve kıyas, daha önce hâsıl olmayan bilgilerin akıl tarafından bilinir hale dönüşmesi suretiyle tahsil edilmesinde kullanılan iki araçtır. Her ikisinin de hakiki ve hakikinin altında gibi dereceleri vardır ki bu ikincisinin kendine göre bir yararı da vardır. Hakikate benzemesine karşın bâtıl olanları da vardır. İnsan fıtratı, bilginin bütün bu sınıfları arasında ayrıştırma gücüne sahip olmayıp Allah tarafından desteklenmeye (vahy) muhtaçtır. Şu halde fikirde sapmadan sakınmak isteyen düşünürün gözetmesi gereken ve belli yasaları olan bir araç bulunması gerekir. Mantığın gayesi de işte budur.

Tarif ve kıyastan her biri, belirli bir telifle makûl anlamlardan oluşmuştur. Her birinin oluştuğu bir madde ve bu oluşumun özgün bir sureti

vardır. Fesât iki yönden birinden ârız olabileceği gibi ikisinden de ârız olabilir. Mantık ilmi sayesinde şunları biliriz: Sağlıklı tarif ve sıhhatli kıyas için başvurmamız gereken madde ve suretler nelerdir? Bunların hangileriyle yakînî bilgi oluşurken, hangileriyle yakîne benzer bilgiler oluşabilir? Bunlardan hangileriyle gâlip zan, hangileriyle bilgisizlik ve mugâlata doğar? İşte mantık ilminin fâidesi budur. Nazarî ifadeler, naklî ifadelerle, aklî fikirler de aklî sözlerle aktarılır. Zihinde bulunan ve kendileri vasıtasıyla başkalarına ulaşılan bu mânâlar, mezkur özellikleri sebebiyle mantığın mevzûlarını teşkil ederler. Mantık ilminin meseleleri de, söz konusu manaların durumlarını (ahvâl) öğrenmektir. İfade için nahiv ilmi, şiir için arûz neyse, akılla bilinen şeyler için de mantık odur. Mantıkçı, manaya delâletleri bakımından lafızlar hakkında fikir beyan etmelidir.

Lafzın manaya delâleti şu üç biçimde olur: a. Mutâbakat, b. Tazammun, c. İltizâm. Lafız, müfred ve mürekkep olmak üzere ikiye ayrılır.

Müfred tek bir mânâya delâlet eder ve onun herhangi bir cüz'ü -bu lafzın bir cüz'ü olarak kaldığı sürece- delâlet ettiği mânânın bir cüz'üne delâlet etmez. [insan gibi. "in" veya "san" cüzleri tekbaşlarına insan mefhumuna delâlet etmezler] Mürekkep ise öyle bir mânâya delâlet eder ki bunun cüzleri mânânın cüzlerine tekabül ettiği gibi bütünü de mânânın bütününe tekâbül eder.

Müfred, cüz'î ve küllî olmak üzere iki kısma ayrılır. Küllî, tek ve ittifak edilmiş bir mana ile birçok şeye delâlet eder. Bizzat mefhumu, birçok varlığı kapsamasına engel olmaz. Cüz'îde ise, mefhumu buna mâni olur. Küllî de kendi içinde zâtî ve arazî olmak üzere ikiye ayrılır. Zâtî olan, hakkında söylendiği şeyin mahiyetini oluşturur. Arazî ise, mahiyetini oluşturmaz. Varlık ve vehimde ayrışmış olması ya da varlığı arasında ayrışmış olup olmaması bunu değiştirmez. Zâtî; 'Nedir'? sorusuna cevap olarak söylenen ile 'Hangi şeydir o?' sorusuna cevap olarak söylenenler olmak üzere ikiye ayrılır. İlki, bir şeyin kendisiyle kâim olduğu bütün zâtî manaları ihtiva eden müfred lafızdır. 'Nedir?' sorusuna verilen cevap ile bu cevaba dâhil olan manalar arasında fark vardır. İkincisi ise bir mânâya delâlet eden ve bu mânâ ile şeyin, zâtî bir temeyyüzle tek bir mânâda müşterek olan diğer şeylerden temeyyüz ettiği lafızdır. Arazîye gelince, bazen varlık

ve zihinde birbirinin mülâzımı yani ayrılmazı olduğu gibi -ki bununla zâtî olan bir temyiz gerçekleşir- veya mufarıkı olabilir. Cevherle aynı kategoride yer alan araz ile buradaki arazî arasında da fark vardır.

Beş küllî lafzın tariflerine gelince bunları şöyle sıralayabiliriz: 1. Cins, 2. Nev', 3. Fasl, 4. Hâssa, 5. Araz-ı âmm. Cins; 'Bu nedir?' sorusuna verilen cevapta zâtî hakikatler bakımından farklı birçok şey için kullanılan kavramdır. Nev', 'Nedir?' sorusuna verilen cevapta sayı bakımından farklı olan birçok şey hakkında kullanılan kavramdır ve bu, türlerin türü için geçerlidir. Orta tür (nev-i mutavassıt) ise, 'Nedir?' sorusuna verilen cevapta farklı olan birçok şey hakkında kullanılan kavramdır. 'Nedir?' sorusuna anlam ortaklığıyla verilen cevap olduğu da söylenmiştir. Cinsler, üstünde başka bir cinsin bulunmadığı en üst basamağa kadar yani cinslerin cinsine (cinsu'l-ecnâs) yükselir. Cinsin üstünde ondan daha umûmî bir şey olduğu varsayılsa bile bu umûmiyet ifade eder. Türler de altında başka türün bulunmadığı bir basamağa kadar iner. Türün altında ondan daha hususî bir sınıfın bulunduğu varsayılsa, bu hususiyet ancak ârızî özelliklerde mümkün olabilir. Fasıl, cinsinin altındaki tür hakkında söylenen zâtî ve küllîdir. 'Hangi şeydir o?' sorusunun cevabıdır. Hâssanın tanımı ise şöyle yapılmıştır: 'Hangi şeydir o?' sorusuna verilen cevaptaki tek bir türe delâlet eden ve zâtî olmayan küllîdir. Araz-ı âmm ise zâtî olmayan küllî müfred olup manasında birçok şey ortaktır. Arazın bu şekli ile, kategoriler arasındaki cevherin muhabili araz arasında mana farklılığı söz konusudur.

Mürekkepler: Bir şey, ya hariçte mevcut bir varlık ya da zihinde varolan buna ait bir surettir. Bunlar, bölge ve milletler bakımından farklılık göstermez. Birşey, bunlardan başka ya zihinde bulunan surete delâlet eden bir lafız, ya da lafza delâlet eden bir yazı olabilir. Bunlar ise milletler bakımından farklılık gösterir. Yazı lafza delâlet eder. Lafız ise zihinde bulunan bir surete delâlet eder. O suret ise, hariçte mevcut olan varlıklara delâlet eder.

Sözün esasları ya isim, ya kelime, ya da edattır. İsim, mananın varoluş zamanına değinmeksizin belli bir manaya delâlet eden müfred lafızdır. Kelime, hem manaya, hem de söz konusu mananın belli olmayan bir

konu için konulduğu zamana delâlet eden müfred lafızdır. Edat ise bir isim veya kelimeyle birlikte kullanıldıktan sonra bir manaya delâlet edebilen müfred bir lafızdır. Lafız, terkip haline getirildiğinde bir manaya götürür ve o zaman 'söz' olarak isimlendirilir. Terkipler farklı biçimlere sahiptir. Mantıkçı ise özel bir terkibe ihtiyaç duyar. Onun kullanacağı terkip, doğrulama veya yanlışlamaya götürecek türde olmalıdır.

Kaziyye: Doğruluk veya yanlışlık bakımından kesin bir yargının verilebileceği ve aralarında bir tür ilişki bulunan iki şeyi birleştiren sözdür. Hamlî kaziyye: Aralarında anılan türden bir ilişkinin bulunduğu, ancak her birinin bu ilişkiye müfred bir lafızla delâlet edebildiği önermeye denir. Şartlı önerme: Aralarında bu türden bir ilişkinin şarta bağlı olduğu önermeye denir. Bitişik şartlı (muttasıl şartî): Bir kaziyenin, şartlı başka bir kaziyeyi gerektirmesini icab veya selbeden kaziyedir. Ayrık şartlı (Munfasıl şartî): Bir önermenin şartlı önermelerden başka birinin aksini olumlama ve olumsuzlamasıdır. Olumlama (icâb), söz konusu ilişkinin var kılınmasıdır. Hamliyyede olumlama, mahmûlün (yüklem), mevzûda (konu) var olduğuna hükmetmektir. Olumsuzlama, bu varlık ilişkisinin kaldırılmasıdır. Hamliyyede olumsuzlama, mahmûlün mevzûda mevcut olmadığına hükmetmektir. Mahmûl (yüklem), kendisiyle hüküm verilendir. Konu (Mevzû) ise, hakkında hüküm verilendir. Mahsûsa, konusu cüz'î bir şey olan hamlî önermedir. Mühmele, konusu küllî olan hamlî bir önerme olup hükmün küllîsinde mi yoksa bir kısmında mı olduğu belirtilmemiştir. Ancak bir kısmında olması gereklidir. Küllünde olmasından şüphe edildiği için cüz'î hükmü verilmiştir. Mahsûre, konusu küllî olan önermedir. Bununla ilgili hüküm, onun küllü ya da cüz'ü üzerinde olduğunu açıklar, olumlulayan veya olumsuzlayan olabilir. Sûr, tahdid miktarını gösteren; bütün, bir olmayan, bazı veya bütün değil gibi lafızlardır. Birbirlerine karşı olan (mütekabil) iki önerme, olumlulama ve olumsuzlama bakımından farklıdırlar. Bu ikisinin konu ve yüklemleri mana, izâfet, kuvve ve fiil, cüz, küll, mekân, zaman ve şart bakımından birdir. Çelişki ise, iki önerme arasında olumlulama ve olumsuzlama yönünden varolan tekabül çeşididir. Bu çelişki, bu iki önerme arasında doğrunun ve yanlışın paylaşılmasını gerektirir. Bunda, üstte-

ki şartların gözetilmesi gereklidir. Basît önerme, konu ve yüklemi bir muhassal (yokluğa değil var oluşa ilişkin) bir isimdir. Ma'dûl önerme (kaziyye-i ma'dûle) ise, konu veya yüklemi muhassal olmayan önermedir. Örneğin 'Zeyd, o görmez' cümlesi böyle bir önermedir. Ademî ise yüklemi iki zıttan en zayıf olanıdır. Yani bir şeyin, onun türü veya cinsi için varolması düşünülenin yokluğuna delâlet etmesidir. Örneğin 'Zeyd zâlimdir' cümlesi böyle bir önermedir.

Önermelerin maddesi, mevzûya kıyasla mahmûlün bir durumu olup olumlama veya olumsuzlama bakımından her zaman daimi olması, yahut olumlama veya olumsuzlamada gayr-i daimî olması gerekir. Önermelerinin üç ciheti vardır: 1. Vâcip; varlığın devamına delâlet eder. 2. Mümteni' yani imkânsız; yokluğun devamına delâlet eder. 3. Mümkün; nevarlığın, ne de yokluğun devamlı olmayışına delâlet eder.

Cihet ile madde arasındaki fark şudur: Cihet, bu mânâlardan birine delâlet eden açık bir lafızdır. Madde ise önermede bulunan bir hal olup açıklanmamış bir durumdur. Şu ifadede olduğu gibi birbirinden farklı olabilirler: 'Zeyd'in canlı olması mümkündür.' Madde vâcip, cihet ise mümkündür.

Mümkün iki anlam için kullanılır: İlki mümteni' olmayandır. Buna göre şey, ya mümkün ya da mümteni' olur ki bu umumî mümkündür. İkincisi ise her iki halde yani varlık ve yokluk hususunda zorunlu olmayandır. Buna göre şey, ya vâcip ya mümkün, ya da mümteni' olur. Bu da hususî mümkündür.

Vâcip ile Mümteni' arasında, zorunluluk anlamındaki ittifaka rağmen çok derin bir farklılık söz konusudur. Vâcip, varlığı zorunlu olandır. Dolayısıyla yokluğunun varsayılması imkânsızdır. Mümteni' ise yokluğu zorunlu olandır. Onun da varlığının varsayılması imkânsızdır. Hususî mümkün, varlık ve yokluğu zorunlu olmayan şeydir. Zorunlu hamlediş, hepsi de devam üzerinde müşterek olmak üzere altı türdür:

1. Hamlin daimî, ezelî ve ebedî olması.

2. Hamlin, mevzûnun kendisinin fesâda uğramayıp varolduğu sürece daimî olmasıdır. Bu ikisi, olumlulama (îcab) ve olumsuzlamanın (selb) zorunlu olması halinde kullanılan ve murat edilen türleridir.

3. Hamlin, mevzûun kendisi onunla beraber konulan sıfatla nitelenmeye devam ettikçe daim olmasıdır.

4. Hamlin mevcut olması ve bu şart bulunmaksızın zorunluluğunun bulunmamasıdır.

5. Zorunluluğun belli ve gerekli bir vakitte olmasıdır.

6. Zorunluluğun belirsiz bir vakitte olmasıdır.

Ciheti olanlar tard ve aks olarak birbirlerinden ayrılmaz olabilecekleri gibi olmayabilirler de. Varlığı vacib olanın yokluğu mümtenî'dir. Onun umumî anlamda varolmaması mümkün değildir. Bunların zıtları da karşıt hükümlere sahiptir. Diğer tabakaları da buna kıyas edin. Her önerme ya zorunlu, ya mümkün ya da mutlaktır.

Zorunlu olana örnek olarak şu ifadeyi zikredebiliriz: Her B, zorunlu olarak A'dır. Yani daimî olarak veya olmayarak B olmakla nitelendirilen her bir nesne, kendisi olarak kalmaya devam ettiği müddetçe A olarak vasıflandırılmak suretiyle dâimi olarak var olur.

Mümkün, hükmü olumlulama veya olumsuzlama bakımından zorunlu olmayandır.

Mutlak hakkında iki görüş bildirilmiştir. 1. Hüküm için zorunluluk cihetinin ya da hüküm imkânının zikredilmeyip kayıtsız bırakıldığı önermedir. 2. Hükmün daimî olarak değil de herhangi bir zaman diliminde bulunduğu önermedir. Bu zaman dilimi, ya mevzû nitelendiği şeyle nitelendiği, ya mahmûlün bununla hükmedildiği sürece geçerli olur; yahut zarurî muayyen veya gayri muayyen bir vakitte sözkonusu olur.

Aks; olumlulama ve olumsuzlamanın, doğrulama ve yanlışlamanın bâki kalması şartıyla konunun yükleme, yüklemin konuya dönüştürülmesidir.

Küllî selbedici (sâlibe-i külliyye) kendi benzeriyle akseder. Cüz'î selbedici ise aksetmez.

Küllî mûcip aksettiği zaman, cüz'î mûcib olurken, cüz'î mûcip kendi benzeriyle akseder.

Kıyas; Esasları, Şekilleri ve Sonuçları

Mukaddime, bir şeyin bir şeye nispetini olumlayan ya da bir şeyin bir şeye nispetini olumsuzlayan sözdür ve kıyasın bir parçası kılınmıştır. Had, mukaddime olması cihetinden mukaddimenin kendisine ayrıştığı şeydir. Kıyas bazı sözlerin telif edilmesinden oluşan bir sözdür ki vaz'edildiği zaman, onun kendisinden, zorunlu olarak başka bir sözün ortaya çıkması gerekli olur. Bu gereklilik, açık olduğunda Kâmil Kıyas olarak adlandırılır. Açıklamaya ihtiyaç duyulduğunda ise Gayr-i Kâmil Kıyas olarak adlandırılır. Kıyas, iktirânî ve istisnâî olmak üzere ikiye ayrılır. İktirânî kıyas, onu gerektiren neticesini gerek kendisinin ve gerek zıddının, o kıyas içinde bir şekilde bilfiil söylenmiş olmamasıdır. İstisnâî ise, onu gerektiren neticesinin veya zıddının o kıyas içinde bilfiil söylenmiş olmasıdır. İktirânî kıyas iki mukaddimeden oluşur. Bu iki mukaddime bir hadde müşterek, iki hadde farklıdır. Bu şekilde hadlerin sayısı üç olur. Müşterek olanın ortadan kalkması ve diğer iki haddi birleştirmesi söz konusu olur. İşte bu son önerme lâzım ve netice olarak adlandırılır. Mükerrer olan hadd-i evsat, kalan ikisi iki taraf olarak isimlendirilir. Lâzımın yüklemine Büyük Had, onun konusuna Küçük Had adı verilir. Büyük haddin bulunduğu önerme Büyük Önerme (Kaziyye-i kübrâ), küçüğünün bulunduğu ise Küçük Önerme (Mukaddime suğrâ) olarak adlandırılır. Büyük ile Küçüğün birleşmesine Karîne denir. İktirânın yapısına Şekil, kendisinden başka bir sözün çıkmasını gerektiren karîneye ise Kıyas adı verilir. Lâzım, kıyasın amacı olması bakımından Matlûk önermesi olarak isimlendirilir. Orta Had, eğer bir önermede yüklem, diğer önermede konu olursa bu iktirâna Birinci Şekil (Şekl-i Evvel) denir. Her ikisinde de yüklem ise İkinci Şekil (Şekl-i Sâni) olarak adlandırılır. Her ikisinde de konu (mevzû) ise Üçüncü Şekil (Şekl-i Sâlis) adını alır. Mümkinattan olanlar da, iki olumsuzlayıcıdan kıyas olmayacağı noktasında müşterektir. Aynı şekilde büyü cüz'î, küçüğü olumsuzlayıcı olan iki önermedende da kıyas olmaz. Sonuç, iki önermeden nicelik ve nitelik bakımından az olana tâbi olur. Birinci Şekildeki iktirânın şartı, büyük önermesinin küllî, olumlu mûcip olmasıdır. İkinci Şeklin şartı, büyük önermesinin küllî, iki önermeden birinin nitelik bakımından diğerinden farklı olmasıdır. Her iki önerme

de mümkün veya mutlak olduğu zaman sonuç çıkmayacaktır. Üçüncü şeklin şartı, küçük önermenin olumlu olmasıdır. Şekillerin hepsinde de küllî bir önermenin bulunması şarttır. Karışık önermelerle ilgili olarak İbn Sina'nın eserlerine başvurulabilir.

Şartlı Kıyaslar

Biliniz ki icâb yani olumlulama ve selb yani olumsuzlama kategorik (hamlî) önermelere özgü olmayıp bitişme (ittisâl) ve ayrılma (infisâl)da geçerlidir. Yüklemin varlığına delâlet, yüklem için icâp olduğu gibi ittisâlin varlığına delâlet muttasılda icâb, infisâlin varlığına delâlet ise munfasılda icâb olur. Selb de aynı şekildedir. Selbin her türü, icâbın geçersizliği ve kaldırılması anlamına gelir. Benzer biçimde her ikisinde de hasr yani sınırlama ve ihmâl söz konusu olabilir. Önermeler birden fazla, mukaddemi tek olabilir. Muttasılların iktirânı, ikisinden birinin mukaddem diğerinin tâlî olmasıdır. Dolayısıyla tâlî olanda müşterek oldukları gibi mukaddemde de müşterek olurlar. Bu, kategorik şekillerin kıyası için geçerlidir. Bunlarda şart birdir. Netice ise şarta bağlı olup mukaddem ile tâlînin bir araya gelmesinden oluşur. Munfasıllardaki iktirânîler ise, tam cüzde olmayıp gayr-ı tâm cüzde olurlar. Bu mukaddem veya tâlî cüz'üdür. İstisnâî olanlar ise iki mukaddemden oluşurlar. Bunların ilki şartlı olur; diğeri ise iki cüzden birini kabul veya reddeder. Kategorik veya şartî olması caiz olan bu türe müstesnâ denir. Müstesnâ kıyasta, muttasıl şartî bulunup istisnâ da mukaddemde ise netice olarak mukaddemin aynını doğurması için mukaddemin kendisi olması gerekir. Eğer tâlîde ise, mukaddemin zıddı sonucunu doğurması için onun zıddı olması gerekir. Mukaddemin zıddının istisnâsıyla tâlînin aynından hiçbir sonuç çıkmaz. Ancak şartlı, munfasıl olur ve mûcip olan iki cüzden teşekkül ederse, istisnâ hangisinde vukû bulursa bulsun sonuç diğerinin zıddı olur. Hangisinin zıddı istisnâ edilirse sonuç da kalanın kendisi olacaktır.

Mürekkep kıyaslara baktığımızda, bunlar fertlerine ayrıldığı zaman hepsi ayrı bir sonuç doğurur. Ancak bunların bazılarının sonuçları, bazıları için önerme olacaktır. Her sonuç, aksini ve zıddının aksini, eğer aksileri varsa cüzleri ve cüzlerinin aksilerini doğuracaktır. Doğru önermeler doğ-

ru sonuçlar doğurur. Bunun aksi olmaz. Ama yanlış önermeler de doğru sonuçlar doğurabilir. Döngü sonucu iki önermeden birinin aksini almanız gerekebilir ki bu durumda ikinci önermeyi doğuracaktır. Bunun mümkün olması, önermelerdeki terimlerin aksi ve denk olmaları şartına bağlıdır. Kıyasın aksi, sonucun mukabilini, zıddı veya aksiyle alıp iki önermeden birine izâfe etmenizle gerçekleşir. Bundan cedelde hile yoluyla başka bir sonucun doğması söz konusu olur. Kıyâs-ı hulf, kendisinde zıddının yanlışlanması cihetinden matlübun açıklanmasıdır. Bu durumda o, hakikî anlamda iktirânî ve istisnâî kıyaslardan mürekkep olur. Musâdara ale'l-matlûb, netice olması arzu edilen matlûbun bizzat bir kıyasta mukaddime kılınmasıdır. Bu, tek bir kıyasta olabileceği gibi birçok kıyasta da açığa çıkabilir. O, bundan uzak oldukça kabule daha yakın olacaktır. İstikrâ, herhangi bir küllî hakkında verilen hükümdür ki mezkûr küllînin cüz'îleri hakkında da tamamen veya büyük çoğunluğu bakımından aynı hüküm geçerli olur. Temsîl, belli bir şey hakkındaki hükmün, başka şey veya şeylerde de bulunuyor olması bakımından onlara da teşmîl edilmesidir. Dolayısıyla bu hüküm, benzerliği olanlar hakkında küllî bir hüküm haline gelir. Hakkında hüküm verilen şey matlûp, hükmün nakledildiği şey misâl, her ikisi arasında ortak olan benzerlik 'câmi' olarak isimlendirilir. İnsan görüşünün ürettiği hüküm (hukmu'r-re'y) küllî ve benimsenmiş bir önerme olup bir şeyin öyle olması hakkındadır, doğru veya yanlıştır. Delil gizli bir kıyastır; bunun orta terimi, o şeydir ki küçük olan için varolduğunda her ne suretle olursa olsun küçüğe tâbi olan başka bir şeyin varlığı kendisine tâbi olur. Kıyâs-i firâsî bir açıdan delile, bir açıdan da temsîle benzeyen bir kıyastır.

Kıyas Önermeleri ve Burhânın Şartları

Duyularla algılananlar (Mahsûsât): Bunlar, duyular vasıtasıyla tasdik edilen hususlardır. Deneyle bilinenler (Mücerrebât): Duyular ve kıyasın yardımıyla tasdik edilen bilgilerdir. Makbûlât: Doğruluğuna güvenilen kimselerin sözlerinin tasdikiyle ulaşılan bilgilerdir. Bu sözler, semâvî bir emir sebebiyle olabileceği gibi, kişinin temayüz ettiği güçlü bir fikir ve görüşün ifadeleri de olabilir. Vehmiyyât: Duyulara bağlı vehim gücünün inanmayı gerektirdiği bilgilerdir. Zâi'ât: Herkesin şâhitliği sonucu tasdik

edilmesi gereken şöhret bulmuş görüşlerdir. Maznûnât: Sebât üzere olmamak şartıyla tasdik edilen ve zıtlarının da akla gelme ihtimali bulunmakla birlikte zihin tarafından daha yakın bulunan görüşlerdir. Mütehayyilât: Tasdik edilmek üzere olmayıp hikâye yoluyla başka bir şeyi tahayyül ettiren mukaddimelerdir. Evveliyyât: İnsanda aklî kuvveti cihetinden sebep bulunmaksızın ortaya çıkan ve tasdiki gerektiren bilgilerdir. Burhân: Yakînî bir sonuç doğurmak için yakînî önermelerden oluşan kıyastır.

Yakîniyyât: Ya zihnin vasıtaya gerek duymadan kabul ettiği önermeler (evveliyât) ve onlardan elde edilenler, ya tecrübeyle bilinenler ya da duyularla bilinenlerdir. Burhân-ı Limmî: Bir şeyin zât ve hakikatine dayanan burhandır. Burhân-ı İnnî: Bir şeyi etkilediği şeyden yani eserinden hareketle kanıtlayan burhandır. Varlığı sorgulayan felsefi sorular dörde ayrılır: Mutlak istifham (Hel-i mutlak); Bir şeyin varlık veya yokluk bakımından durumunu mutlak olarak bildirir. Kayıtlı istifham (Hel-i mukayyet); bir şeyin ne hal üzere bulunduğunu bildirir. Selbî istifham (Eve leyse mâ); Tasavvuru bildirir. Bu da ya isim itibarıyla olur ki bu isimden murad nedir? sorusunda kendini gösterir. Bu soru, diğer soruların önünde yer alır. Ya da zât itibarıyla olur ki, "Bu şey varlığı itibarıyla nedir?" sorusunda kendini gösterir. Bu da zâtın hakikatini bildirir ve Hel-i mutlaktan sonra gelir. Sebebiyet (Lime) sorusu cevabıyla birlikte illeti bildirir. Mı,var mı? (=Hel) sorusu ya sadece tasdikin illeti, ya da varlığın illetidir. Hangi (=Eyyu) sorusu ise, bilkuvve olarak Hel-i mukayyede dâhildir. Temyîz ise ya zâtî sıfatlarda ya da hususiyetlerde aranabilir.

Burhânların ortaya çıktığı esaslar şu üçüdür: Konular, Meseleler ve İlkeler. Konular ki burhânlar bunlarda tezahür eder. Meseleler ki burhânlar bunlar hakkında olur. İlkeler ki burhânlar bunlar sayesinde tahakkuk eder. Bunların doğru, yakînî ve zâtî olmaları gerekir ve küll hakkında söylenmiş temel önermelerle son bulurlar. Herhangi bir hüküm üzerinde değişken olan hususlar haricinde genelde zorunlu olurlar. Bu durumda çoğunluk olabilirler. Bazen de sonucun oluşabilmesi için gerekli illet konumunda bulunurlar ki bu durumda münasip olurlar.

Haml-i zâtî, iki şekilde olabilir: İlkinde yüklem, konunun teriminde dikkate alınır. İkincisinde ise konu, yüklemin teriminde dikkate alınır.

Evvelî önerme iki şekil üzere olabilir: İlkine göre önermenin doğrulanması aklın hemen ilk hareketiyle hâsıl olur. İkincisi ise, icâp ve selbin, konudan daha genel bir şey dışında küllî olarak söylenememesi cihetindendir.

Münâsip (bir ilimde): Önermelerin yabancı bir ilme dair olmasıdır.

Konular: İlimlere vazedilen ve zâtî arazlarının delillendirildiği şeylerdir.

Meseleler: Bir ilme ait olup hakkında kuşku duyulan ve delili aranan önermelere denir. Burhân, dâimî yakînin hükmünü verir. Fesât bulan şeylerde ise dâimî bir bağ söz konusu değildir. Tarif üzerinde de burhan olmaz. Çünkü bu durumda iki terime denk bir orta terimin bulunması gerekir. Zira tarif ve tarif edilen denktir. Böyle olduğunda orta terim, ya farklı bir tarif, ya da resm veya hâssa olacaktır. Farklı bir tarif olması halinde bunun nasıl kazanıldığı sorusu kalıcıdır. Eğer üçüncü bir tarifle kazanılmışsa bu durumda sonsuza dek sürecek bir teselsül başlayacaktır. Eğer ilk tarifle kazanıldığı söylenirse, o zaman da devr söz konusu olur. Burhan dışında bir yolla kazanılmışsa, bu tarif niçin onunla kazanılmamıştır, sorusu sorulur. Çünkü bir şey için iki tam tarif olmaz. Bunu daha sonra açıklayacağız. Vâsıta eğer tarif değilse, tarif olmayan bir şey tarif edilen şeyin varlığını bilmede nasıl kullanılmıştır? Tarif, taksim ile de elde edilmez. Çünkü taksim, kısımlara ayırır ve bu kısımlarından hiçbirini aynen taşımaz. Bilakis taksimin müdâhil olmadığı yeni bir konuma yerleştirilmesi mümkün olabilir. Zıt istisnanın taksimi, tarife dâhil olan kısmın bâki kalması için yapılmıştır. Bu da bir şeyin benzeri veya kendisinden daha kapalı bir şeyle açığa çıkarılmasıdır. Bu durumda şöyle diyebilirsiniz ki insan konuşmayan bir varlık değildir, öyleyse konuşandır. Bu sözle sonuçtan daha açık bir istisnada bulunmuş olmazsınız. Tarif, zıddın tarifinden elde edilmez. Çünkü her tarif edilenin zıddı yoktur. Ayrıca iki zıttan birinin tarifinin diğer zıttan daha evlâ olması da söz konusu değildir. İstikrâ, küllî bir bilgi vermezken tarif nasıl böyle bir bilgi verebilir? Ama tarifte terkip söz konusudur. Bu da bölünme kabul etmeyen cismanî varlıklara yönelip on kategoriden hangisine mensup olduğu üzerinde düşünmeye bağlıdır. Söz konusu kategoride onu var eden bütün yüklemleri dikkate alır ve

hangisinin ilk olduğunu tespit ettikten sonra tümünü birleştirirsiniz. Bu yüklemleri topladığımız ve bunlardan oluşan bir şeyin iki açıdan tarif edilene denk olduğunu gördüğümüzde işte o tarif olur. Bu iki açıdan ilki yüklem bakımından denklik, diğeri ise mana bakımından denkliktir. Bu, zâtının hakikatine bütün kemâliyle delâlet etmesi ve hiçbir şeyin kapsam dışı kalmamasıdır. Zâtı ayrıştıran şeylerin çoğu, kategori veya fasıllardan bir kısmıyla ihlâl edilmiş olur. Bu yüzden de yüklem bakımından denk olmasına karşın mana bakımından denk olmaz. Veya bunun aksi olur. Bu durumda tarifte, vecîz yani özlü ve kısa olmasına değil, ismi veya tanımı bakımından ona yakın cinse konulmuş olmasına dikkat edilir. Bütün zâtî fasılları da göz önünde bulundurmak gerekir. Çünkü bu fasıllardan bir kısmını ihmal etmek, zâtın bir kısmını gözardı etmek anlamına gelir.

Tarif, zâtın ismi ve açıklamasıdır. Dolayısıyla yapılan tanımın insan zihninde varolan surete denk aklî bir suret oluşturması gereklidir. Bu noktada tarif edilenin de ayrışması gündeme gelir. Gerçekte, varlığı olmayan hiçbir şeyin tarifi de yoktur. Böyle bir tarif, ancak ismin izahı olabilir. Şu halde tarif, mâhiyete delâlet eden bir sözdür. Taksim ise, özellikle zât bakımdan birden fazla olan tariflerde yardımcı olur. Bir şeyi, ondan daha kapalı bir sözle tanımlamak caiz değildir. Gizlilik veya açıklık bakımından kendisine denk bir ifadeyle açıklamak da caiz olmaz. Ayrıca ancak kendisi vasıtasıyla bilinebilen bir şeyle de tanımda bulunulmaz.

On Kategori

Cevher: Herhangi bir mevzu ve mahalde değil sadece kendi zatında, bilfiil var olan şeydir.

Nicelik: Zâtı için denklik, denksizlik ve parçalanmayı kabul edendir. Nicelik ya bitişik veya ayrı olabilir. Bitişik olması durumunda, bilkuvve cüzleri için buluşup birleştiği müşterek bir sınır olur. Çizgi bakımından nokta gibi. Ayrı olması durumunda ise zâti için bu tür cüzler ne bilkuvve, ne de bilfiil varolabilir. Rakamlar gibi. Bitişik nicelik, bir durum sahibi olduğu gibi olmayabilir de. Durumu olan bitişik nicelik, cüzleri için temas, sebât ve her birine işaret edebilme imkânı bulunan niceliktir. Bu tür niceliğe örnek olarak tek bir yönde taksimi kabul edebilen çizgiyi gösterebiliriz.

Kesişen iki yönde taksimi kabul eden de vardır ki o da yüzeydir. Taksimi üç yönde kabul eden türde nicelik de vardır ki bu yönlerden her biri diğerine bağlıdır. Bu da cisimdir. Mekân da aynı şekilde durum sahibidir. Çünkü o da hâvî olanın iç yüzüdür. Zamana gelince, hareketin ölçüsüdür. Ama zamanın durumu yoktur. Çünkü onun cüzleri aralarında temas olsa da birlikte bulunmazlar. Nitekim zamanın geçmiş ve geleceği bulunduğumuz anın bir tarafında birleşir. Rakama gelince, o da ayrı niceliktir.

Görelik (=İzâfet): Varlığını başka bir şeye kıyasla kazanan manadır. Kendi başına bir varlığı yoktur. Örneğin oğulluğa kıyasla babalık gibi. Ama baba gibi değil. Çünkü onun kendine özgü insanî bir varlığı mevcuttur.

Nitelik (=Keyfiyet): Bir cisimde varolup varlığı itibarıyla cisim için dışarıdan bir şeye nispeti veya cüzlerinde varolan bir nispeti gerektirmeyen bir haldir. Bu durum, bütün için, cüz sahibi olması itibarını gerektirmez. Beyaz ve siyah gibi. Nitelik, nicelik bakımından ona özgü olabilir. Yüzeyin dört tarafı, çizginin doğruluğu, rakamın tekilliği gibi. Ya da niceliğe özgü olmaz. Niceliğe özgü olmayan da kısımlara ayrılmıştır. Ya duyuların etkilendiği hislerle bilinen bir nitelik olur ve imtizâç edenlerin etkileşimiyle varolur. Cisimde yer etmiş olanına örnek olarak altının sarılığını, balın tatlılığını zikredebiliriz. Bunlara etkileşimli nitelikler denir. Bazıları ise kalıcı olmayan özelliktedir. Bunlar nitelik olarak isimlendirilmez. Bunlar, cisimdeki hızlı değişimin etkileşimleridir. Utanmadan dolayı oluşan yüz kızarması ve sararma buna örnek verilebilir. Bir kısmı ise duyularla bilinmez. Nitelik, istidat şeklinde de olabilir. Bunlar ancak nefsteki kemâle kıyasla tasavvur edilebilir. Eğer bu, direnme istidadı ise tabiî bir kuvvet olarak adlandırılır. Katılık gibi. Eğer süratle uyma ve etkilenme istidadı ise tabiî olmayan kuvvet olarak adlandırılır. Yumuşak başlılık gibi. Nefslerde varolan birtakım erdemler başka erdemler için hazırlayıcı olarak düşünülmüyor ve bununla birlikte duyularla bizzat idrâk edilmiyor olabilir. Bunlardan sâbit olanlar 'meleke' olarak adlandırılmıştır. İlim, sağlık gibi. Kısa süreli olanlar ise 'hâl' olarak adlandırılmıştır. Halîm birinin öfkesi, ya da sağlıklı birinin rahatsızlanması gibi.

Yer (=Mahal): Cevherin, olduğu yerde bulunmasıdır. Zeyd'in pazarda olması gibi.

Zaman ise, cevherin olduğu zamanda bulunmasıdır. Filan işin dün olması gibi.

Durum (=Vaz'): Cismin cüzlerinden bir kısmının diğer kısmıyla meyletme ve destekleme gibi yön bakımından ilişkili bulunmasıdır. Örneğin mekânın cüzleri mekânda olduğunda, ayakta durma, oturma gibi. Ancak buradaki durum, nicelik bâbında zikredilen durumdan farklıdır.

İyelik (=Mülk): Bu, bir cevherin onu kapsayan ve onun intikaliyle intikal eden başka bir cevherde bulunmasına benzer. Bürünme, silah kuşanma gibi.

Etki (=Fiil): Cevherin, ondan kaynaklanıp başkasına geçen şeye nispet edilmesi olup zâtında kalıcı değildir. Bilakis sürekli değişme ve sona erme eğilimindedir. Isıtma, soğutma gibi.

Edilgi (=İnfiâl): Cevherin kendinde bulunan bir duruma nispetidir: Parçalanma ve ısınma gibi.

İlletler dörde ayrılmıştır: Denir ki, fâil için bir illet ve hareket ilkesi söz konusudur. Örneğin sandalye için marangoz gibi. Yine denir ki, madde için de bir illet ve herhangi bir şeyin mahiyeti olabilmesi muhtaç olduğu bir hali vardır. Örneğin ağaç gibi. Denir ki, varolan her şeyin sureti için de bir illet söz konusudur. Madde suret ile birleşmedikçe ortaya çıkamaz. Bir de gâî illet vardır ki, varolan şeyin amacını ve gayesini ifade eder. Ev için oturma gibi. Bu illetlerden her biri ya yakın, ya uzak, ya bilkuvve, ya bilfiil, ya bizzat, ya arazla, ya özel ya da genel olarak bulunur. Dört illet, burhanlarda orta terimler olarak da bulunabilir ve yüklemlerinin önermelerinden zatî arazlar doğururlar. Fâiliyet ve kabul illetlerine gelince fiil için illet oluşlarını gösteren kesin deliller olmadıkça bunların konumundan malûl ve sonucu çıkmayabilir. Başarı Allah Teâlâ'dandır.

Mantıkçının İhtiyaç Duyduğu Terimler

Zan: Bir şeyin öyle olduğunu düşünürken öyle olmamasının da mümkün olmasıdır.

İlim: Bir şeyin öyle olduğuna duyulan kesin inançtır. Öyle olmasını gerektiren bir vasıtadan dolayı öyle olmaması mümkün değildir. O şey, zâtı itibarıyla öyledir. Belirli bir mahiyetin tasavvuru için de 'ilim' denebilir.

Akıl: Bir şeyin öyle olduğuna duyulan inançtır. Bir vasıta olmaksızın, tabiî olarak öyle olmaması mümkün değildir. Burhanların temel ilkeleri böyledir. Mahiyeti tahdid etmeksizin zâtıyla tasavvur için de 'akıl' denebilir. Tarifin temel ilkeleriyle ilgili tasavvur gibi.

Zihin: Nefse ait bir kuvvet olup ilim kazanmak için istidatlıdır.

Zekâ: Sezgi (hads) istidadının kuvvetidir.

Hads: Matlup konulduğunda nefsin orta haddi bulmaya veya ortası bulunduysa büyük hadde doğru hareketidir. Özetle söylemek gerekirse zihnin, bilinen bir şeyden bilinmeyen bir şeye intikâl etme hızıdır.

His: Sadece şahsî cüz'iyâtı idrak edebilir.

Zikr ve Hayal: Hissin ulaştığı şeyi kendi özel varlığı üzere korurlar. Hayal sureti korurken zikr ondan çıkan manayı korur. His tekrarladığında zikr olur. Zikr tekrarladığında ise tecrübe olur.

Fikr: İnsan zihninin ilkeler üzerinden cevabı aranan sorulara doğru yönelen hareketidir.

Sınâat: Nefsânî bir meleke olup düşünceye dayalı olmayan irâdî fiiller ondan sâdır olur.

Hikmet: İnsan nefsinin ilim ve amel boyutunda mümkün olan en kâmil noktasına yükselmesidir. İlim boyutunda varlıkları oldukları gibi tasavvur etmek, önermeleri oldukları gibi tasdik etmektir. Amel boyutunda ise adalet ve fazilet melekesi olarak bilinen ahlaka ulaşmaktır. Aklî düşünce, külliyâta soyut olarak ulaşırken his, hayal ve zikr sadece cüz'iyâta ulaşabilir. His hayale, hayal de akla birtakım karışık şeyler sunar. Akıl bunlar arasında temyîze girişir. Bu manalardan her birinin tasavvur ve tasdik kısımlarında katkısı vardır.

2. İbn Sina'nın İlahiyâtla İlgili Görüşleri

İlahiyâta dair meseleleri on ile sınırlamamız gerekir:

Birinci Mesele:

İlahiyât (metafizik) ilminin mevzûu, alanı, varlık ve kısımları hakkındadır.

Her ilmin, üzerinde fikir yürütülen ve durumları (ahvâli) araştırılan bir mevzûu vardır. İlm-i İlahînin mevzûu, mutlak varlık ve onun ayrılmaz unsurlarıdır ki bunlar bizatihi ona ait olanlar ve onun ilkeleridir. İlahiyât, bütün ilimlerin kaynağı olup onların ilkelerini beyan eder. İlahiyât ilminin meselelerini şöyle taksim etmek mümkündür: Tek-Çok ve bu ikisiyle ilgili hususlar, İllet ve malûl, Kadîm ve Hâdis, Tam ve Nâkıs, Fiil ve Kuvvet ile on kategorinin tahkiki. Varlığın kategorilere bölünmesi, fasıllar itibarıyla bölünmedir. Teklik ve çokluğa bölünmesi ise, arazlar itibarıyla bölünmedir. Varlık, küllü kapsar. Bu kapsama, tevâtu' üzere değil teşkîk üzeredir. Bu nedenledir ki cins olmaya uygun değildir. Çünkü o, bir kısmına diğerlerinden daha evlâdır. Bir kısmında ise ne evlâ, ne de ilktir. O, tanımlanamayacak ve resmedilemeyecek kadar iyi bilinir. İsimsiz şerh edilmesi mümkün değildir. Çünkü o, her şeyin ilk kaynağıdır. Onun şerhi olmaz. Sureti de nefste hiçbir varlığın aracılığı olmaksızın kâim olur. Bir taksim türüne göre zâtı ile vâcip ve zâtı ile mümkün olmak üzere ikiye ayrılır. Bizâtihi Vâcip olan, zâtı itibarıyla bakıldığında vücûdu vâcip olandır. Zâtı ile Mümkün olan ise zâtı itibarıyla bakıldığında vücûdu vâcip olmayandır. Gayr-i mevcût olduğu varsayıldığında da bundan dolayı imkânsızlık gerekmez. Bu iki kısım üzerine bir ve çok şeklinde iki hamlî araz ârız olduğu takdirde bir vâcibe, çok ise mümküne uygundur. İllet ve malûl, kadîm ve hâdis, tam ve nâkıs, fiil ve kuvvet, istiğnâ ve ihtiyaç için de aynı durum geçerli olur. İsimlerin en güzeli de bizâtihi Vâcip olana yakışır. Kendisine hiçbir şekilde çokluk ârız olmadığı için taksime de uğramaz. Taksim, bizâtihi mümkün olan için geçerlidir ve mümkün, cevher ve araz olmak üzere ikiye ayrılır. Bu ikisinin tanımlarını (resm) daha önce görmüştük. Birinin diğerine nisbetine gelince, cevher bir mahal olup kendisine hulûl edene muhtaç değildir. Araz ise, cevhere hulûl etmiş olduğu için cevherden bağımsız bir varlığa sahip değildir. Herhangi bir mevzûda bulunmayan ve onunla kâim olmayan her zât cevherdir. Varlığı bir mevzûya bağlı olan her zât da arazdır. Bir şey herhangi bir mahalde bulunmasına rağmen belli bir mevzûda bulunmayan bir cevher olabilir. Bunun şartı, içinde bulunduğu yakın mahallin onunla kâim olması, cevherin ise onunla kâim olmayıp varlığının sebebi olmasıdır. Buna 'suret' adını veririz. O

ikisi ile araz arasındaki fark da budur. Herhangi bir mevzûda bulunmayan bir cevher, ya asıl itibarıyla bir mahalde, ya da varolmak için kendisinden müstağnî olamadığı bir mahalde bulunur. Herhangi bir mahalde bu sıfat üzere bulunan cevheri, 'maddî suret' olarak adlandırırız. Asıl itibarıyla belli bir mahalde bulunmuyorsa, ya terkibi olmaksızın kendisi mahal olur veya olmaz. Kendisi mahal ise, onu 'mutlak heyula' olarak adlandırırız. Eğer böyle değilse ya mürekkep olur ki madde ve suretten terkip edilmiş olan cisimlerimiz böyledir. Ya da mürekkep olmaz. Mürekkep olmadığı takdirde ise ya cisimlere taalluk eder veya etmez. Cisimlere taalluk eden cevhere 'nefs', taalluk etmeyene ise 'akıl' deriz. Arazın kısımlarına gelince bunları daha önce zikretmiştik. Bunların zorunlu taksim ile sınırlandırılması ise mümkün değildir.

İkinci Mesele:

Cismânî cevherin hakikati ve terkibi, cismânî maddenin suretten sıyrılamayacağı ve varlık mertebesi bakımından suretin maddeden önce gelişi hakkındadır.

Biliniz ki cisim, bilfiil üç boyut sahibi olduğu için cisim değildir. Her cisimde noktalar veya çizgilerin bilfiil bulunması da vâcip değildir. Nitekim kürede hiçbir fiili kesik söz konusu değildir. Noktalar ve çizgiler kesiklerdir. Cismin, cisim olabilmesi, sahip olduğu üç boyuttan her birinin diğeri üzerine kâim olması şartıyla mümkündür. Bu boyutlar, üçün üstünde olamaz. Cisimde bulunması gereken ilk boyut uzunluktur. En, onun üstüne kâim olur. Ortak bir noktada ikisi üstüne kâim olan da derinliktir. Cismiyet sureti işte bu esastan doğar. Cisimde varolan sınırlı boyutlara gelince, bunlar cisim için suret olmayıp nicelik bâbındandır. Bunlar cismin varlığı için elzem olmayıp yan unsurlardır. Bunlardan hiçbirinin cisim için sübût bulması vâcip değildir. Aksine çizilen her yeni şekille birlikte bu boyutlarda iptal ve değişme söz konusu olur. Bazı cisimlerde boyutlar, şekillerin ayrılmaz unsurları olabilirler. Ancak şekil, yan bir unsur olduğu için şekille tanımlanan da yan bir unsur olur. Şekil, cismin cismiyetini tanımlamaya dâhil olmadığı gibi, onunla tanımlanan boyutlar da böyledir. Cismî suret, ilm-i tabîî mensuplarının sınâat konusu veya ona dâhildir. Değişken boyutlar ise ilm-i ta'lîmî (matematiksel)mensuplarının

sanatının konusu veya ona dâhildir. Sonra cismî suret, bitişmenin ötesinde bitişmenin gerekli olduğu tabiî bir surettir. Özü itibarıyla ayrılığa yatkındır. Bilindiği üzere bitişme ve ayrılma kâbiliyeti olan şey, bitişme ve ayrılmanın ötesinde bir şeydir. Bu kâbiliyeti olan, ikisinden birinin gitmesiyle de bâki kalır. Bitişme ise ayrılmanın gitmesinden sonra bâki kalmaz. Açıkça görüldüğü üzere burada söz konusu olan cevher cismî suretten farklı olan heyuladır. Çünkü ona bitişme de, ayrılma da birlikte ârız olabilir. O, cismî surete denktir ve cismî suretle birleşerek tek bir cisme dönüşebilir. İşte buna heyula ya da madde denir.

Maddenin cismî suretten ayrı olması ve kendi başına bilfiil mevcut kalması mümkün değildir. Bunun delili de iki açıdandır:

İlki: Maddenin soyut, durumsuz (vaz') ve yersiz (hayyiz) olduğunu, bölünmeyi de kabul etmediğini varsaysak bütün bunlar suretler olurdu. Sonra da suretin ona rastladığını takdir etsek, bu rastlama ya bir defada veya aşamalı olarak gerçekleşirdi. Bir defada olması durumunda hasıl olan miktar, maddeye bir defada ve aşamasız olarak hulûl ettiği kadarıyla olurdu. Aşamalı olması durumunda ise miktar ve bitişmenin aşamalarına göre olurdu. Ona bir defada hulûl etmiş olsaydı, miktarın ona bitişmesi ona katıldığı cihetle olurdu. Çünkü böyle bir durumda bulunduğu bir yerin olması gerekirdi. Bu durumda da cevher belli bir yeri kaplamış olurdu. Halbuki onun yer kaplamadığı varsayılmıştır ki bu tezattır. Yer kaplamanın, miktarın kabulüyle birlikte tek bir defada olması da caiz değildir. Çünkü miktar onu belli bir alanda doldurmuştur. Miktar ve bitişme ona genişleme ve tedrîc üzere hulûl etmiş olsa, genişleyebilen her şeyde olduğu gibi onun da cihetlerinin bulunması gerekirdi. Cihetleri bulunan her şeyin de belli bir durumu olur. Bu durumda söz konusu cevherin de bir durumu olmuş olur ki cevherin durumu olmayacağı varsayılmıştır. Bu da tezattır. Şu halde madde suretten asla sıyrılmayacak ve ikisi arasındaki ayrım sadece akılda yapılabilecektir.

İkinci delil de şudur: Maddenin belli bir nicelik ve cüz'e sahip olmaksızın kendiyle kâim özel bir varlığı olduğunu varsaysak ve ona niceliğin ârız olduğunu düşünsek, bu durumda cüz'ü ve niceliği olmayan bir şeyin kendiyle kâim olması, dolayısıyla gelen arazdan dolayı varlığının

dayandığı şeyin boşa çıkması gerekir. Bu durumda maddenin ârızî bir sureti olur ki madde onunla bilfiil ve bilkuvve bir olur. Ayrıca bir sureti daha olur ki, onunla da bilfiil bir olmaz. Bu ikisi arasında da ortak bir nokta olur ki o, her ikisini de kabule yatkın olan müşterektir. Bu şey, bazen bilkuvve bölünebilir, bazen de bölünemez olur. Şimdi bu cevherin bilfiil iki olduğunu sonra da ikilik kisvesini atarak bir olduğunu varsayalım. Bu durumda ya ikisi bir olmuş ve ikisinden her biri mevcût olmuş olur ki bu durumda bir değil iki olurlar. Ya da biri madûm, diğeri mevcût olur. Peki madûm mevcût ile nasıl birleşebilir? İkisi de madûm olsa ve ortaya üçüncü bir şey çıksa, bu durumda birleşmiş olmazlar, çünkü ikisi de fesât bulmuştur. Ancak ikisiyle üçüncü arasında ortak bir madde mevcuttur. Bu söylediklerimiz maddenin kendisi hakkında olup madde sahibi olan birşey hakkında değildir. Çünkü cismî madde, suretten ayrı olarak varolmaz. O ancak, bilfiil suretle kâim olabilir. Dolayısıyla şöyle demek caiz değildir: Suret, kendiliğinden bilkuvve mevcut olup ancak bilfiil olarak maddeye dönüşür. Çünkü suretin cevheri fiildir. Bilkuvve mevcut olanın mahalli ise maddedir. Suret, heyuladan ayrı olmasa da onunla kâim olmaz. Aksine heyulaya yararlı bir illetle kâim olur. Suretin heyula için illet olduğu kanıtlandıktan sonra onun heyula ile kâim olması nasıl düşünülebilir? Çünkü illet, malûl ile kâim olmaz. Burada bir şeyin kâim olduğu şeyle ondan ayrılmayan arasındaki fark ortaya çıkmaktadır. Malûl, illetten ayrılmaz ve onun illeti olmaz. Suretin, kendisiyle kâim olduğu şey, varlığı kazandırmasına rağmen ondan ayrı olan bir şeydir. Heyulanın kendisiyle kâim olduğu şeyse, ona bitişik olan surettir. Varlığı hak etme noktasında mevcudâtın ilki, cisim olmamasına karşın cismin suretini ve bütün mevcudâtın suretlerini, sonra cismi, sonra da heyulayı sunan mufârak cevherdir. O, cismin sebebi olmasına karşın, varlığı veren değil, varlığı kabul eden sebeptir. Çünkü o, varlığa ulaşmanın mahallidir. Cisim açısından onun varlığı söz konusudur. Suretin ondaki varlığı ise, ondan daha mükemmel bir şeyin varolmasıdır. Varlığa liyakat bakımından sonra araz gelir. Nitekim eşyada varlığa en lâyık olan cevher, sonra da arazlardır. Arazların da varoluş bakımından belli bir tertibi söz konusudur.

Üçüncü Mesele:

İlletlerin kısımları, halleri, kuvvet, fiil, nicelikteki niteliklerin isbâtı ve niteliklerin cevher olmayıp araz olması hakkındadır.

Mantık bölümünde illetlerin dörde ayrıldığını ifade etmiştik. Burada ise illetlerin varoluş hakikatlerini ele alacağız. Varlığı kendi bakımından tam olup daha sonra kendisinden, onunla kâim olan başka bir şeyin hâsıl olduğu herşeye mebde' ve illet denir. Ancak bu, şu ihtimaller dışına çıkmaz: Ya malûlü olduğu şeyin cüz'ü gibidir ki bu iki biçimde olur: Ya öyle bir cüz olur ki, onun bilfiil husule gelmesinden malûlün de bilfiil mevcut olması sonucu çıkmaz ki buna 'unsur' deriz. Ahşap sedir açısından kereste böyledir. Keresteyi kendi başına var olarak düşünebilmekle birlikte sadece onun varlığından bilfiil sedirin oluşması gerekli değildir. Aksine malûl yani sedir onda bilkuvve mevcut olur. Ya da öyle bir cüz olur ki onun bilfiil varlığı, malûlün de bilfiil varolmasını gerektirir. Bu da surettir. Örneğin yatağın şekli ve oluşumu böyledir. Malûlü olduğu şeyin cüz'ü gibi değilse, o zaman da şu seçenekler ortaya çıkar: Malûlün özü bakımından ya farklı (mübâyin) ya bitişik olur. Bitişik olması halinde malûl onunla nitelenebilir olur. Bu ikisi suret ile heyulanın hükmündedirler. Eğer farklı iseler, varlığın kaynağı olup varlık nedeni olmaz ki o fâildir. Ya da varlığın nedeni olup, varlığın kaynağı değildir ki o da gayedir. Gaye, varlığın husûlü sürecinde daha geç ortaya çıkarken sebebiyet bakımından diğer illetlerden önce gelir. Hariçte varolan şeyler açısından sebebiyet ile varlık arasında fark vardır. Mânânın hariçte ve nefste varlığı vardır. Bir de bu ikisi arasında müşterek olan husus vardır ki bu da sebebiyettir. Gaye de sebep olması bakımından önce gelir. Çünkü o, illet olmaları bakımından illetlerin illeti, onların varlık nedenidir. Hariçte varolan şeylerde ortaya çıkışı geç olabilir. Fâil illet, gayenin kendisi olmadığında sebebiyette fâil gayeden sonra gelir. Temyiz edildiği takdirde şu anlaşılır ki fâil-i evvel ve muharrik-i evvel herşeyde gayedir. Fâil illet eğer gayenin kendisi ise gayenin harekete geçirmesine ihtiyaç duyulmaz. Dolayısıyla fâil olan, aynı zamanda harekete geçiren (=muharrik) olur ve aracıya gerek kalmaz.

Diğer illetlere gelince, fâil ve kâbil illetler zaman bakımından malûlden önce gelebilirler. Suret ise zaman bakımından asla önde bulunmaz.

O, ancak rütbe ve şeref bakımından önde olur. Çünkü kâbil sonsuza dek varlık kazanan (=müstefîd), fâil ise varlık kazandıran (=müfîd)dir. İllet, bir şeyin bizzat illeti olabileceği gibi arazla illeti de olabilir. Yakın bir illet olabileceği gibi, uzak bir illet de olabilir. Bir şeyin sadece varoluş illeti olabileceği gibi, hem varoluş, hem de varoluşunun devam illeti olabilir. Fâil illete ihtiyaç duyulması, hem varolmak için, hem de varolma halinde geçerli olup önceki yokluğu veya yok olma halinin devamı için değildir. Bu durumda varlığı veren şey mûcit, mevcut da var edilen şey yani mûced olur. Her halde geçerli olan durum budur. Her mûced, varlığını ikâme edecek bir mûcide muhtaçtır. Aksi takdirde madûm olacaktır.

Kuvvet ve fiile gelince, kuvvet başka bir şey olması bakımından başka bir şeyde değişimin ilkesidir. Kuvvet ya edilgende (=münfa'il) bulunur ve edilgenlik gücü (=kuvvet-i infi'âliyye) olarak adlandırılır. Ya da etkende (=fâil) bulunur ve etki gücü (=kuvvet-i fiiliyye) olarak adlandırılır. Edilgenin gücü, tek bir şeye dönük ve sınırlı bir güç olabilir. Örneğin suyun şekle girebilme gücü gibi ki suyun bu şekli koruma gücü yoktur. Mumda ise hem şekle girebilme, hem de o şekli koruma gücü vardır. İlk heyulada güçlerin tümü bulunur. Ama bu, bir şey aracılığıyla olup başka bir şeyle olmaz. Fâilin kuvveti de bir şeyle sınırlı olabilir. Örneğin ateşin yakma gücü gibi. Fâil güç birden fazla şeye de yönelebilir, ihtiyar sahibi varlıkların gücü gibi. Bir şeyde, başka bir şeyin aracılığıyla oluşabilen bir güç de olabilir. Sınırlı fiilî kuvvet edilgen kuvvetle karşılaştığında bundan mutlaka bir fiil meydana gelir. Bunun dışındakilerde yani zıtların denk olduğu durumlarda ise bu söz konusu olmaz. Bu kuvvet, bilfiil olan kuvvetin karşısında bulunan kuvvet değildir. Çünkü bu, fiil halinde de varlığını korumaya devam eder. İkincisi ise ancak fiilin yokluğu halinde varolur. Kendinden fiil sâdır olan her cisim için bu, araz veya zorlama sonucu olmayıp içindeki kuvvet sayesinde (=bilkuvve) olur. İrade ve tercih ile olan ise zâten açıktır. Tercih ile olmayana gelince, ya zâtından zâtı olması itibarıyla sâdır olur, ya da zâtında bulunan bir kuvvetten kaynaklanır. Ya da farklı bir şeyden kaynaklanır. Cisim olması itibarıyla zâtından sâdır olmuşsa, diğer cisimlerin de bunda müşterek olması gerekir. Eğer bu fiilin sudûruyla diğer cisimlerden ayrışıyorsa, bunun nedeni, zâtında

bulunan ve cismî oluşa ek bir özelliktir. Eğer zâtından farklı bir şeyden kaynaklanıyorsa, o şey ya bir cisim, ya da cisim değildir. Eğer cisim ise, fiilin ondan sudûru muhakkak zorla olmalıdır. Halbuki zorla olmadığı farzedilmişti; şu halde bu tezattır. Eğer cisim değilse, cismin kendinden ayrı olan bu şeyden etkilenmesi ya cisim oluşu, ya da taşıdığı bir kuvvet sebebiyledir. Cisim oluşu bakımından böyle olmasını daha önce geçersiz kıldığımız için bu caiz değildir. Şu halde ancak içinde kuvvet bulunan bir şey olduğu için olabilir ki fiilin sudûrunun esası olmuştur. İşte buna Tabiî Kuvvet (=Kuvve-i Tabî'iyye) deriz. Cismânî fiillerin sâdır olduğu kaynak odur. Mekânlarında bulunma ve tabiî şekillenmeler türünden bütün fiillerin kaynağı bu kuvvettir. Bundan hâli kalındığında onlardan muhtelif açıların, hatta tek bir açının dahi hâsıl olması caiz olmaz. Ancak küre şeklinde olabilir. Kürenin varlığı sıhhat bulduğunda, dairenin varlığı da sıhhat kazanmış olur.

Dördüncü Mesele:

Mütekaddim-müteahhir, kadîm-hâdis ve her tekevvün etmiş olan şeyde maddenin bulunma gerekliliği hakkındadır.

Tekaddümden kimi zaman, tabiat gereği olarak bahsedilebilir ki bu, bir şey varolduğunda başka bir şeyin varolmaması, başka bir şeyin ancak o varolduğunda varolmasıdır. Bir ile iki gibi. Zaman bakımından olabilir ki babanın oğula tekaddüm etmesi gibi. Mertebe bakımından da söylenebilir ki bunda kaynağa en yakın olan mütekaddim olarak belirlenir. İlk safta bulunanların imama daha yakın olması gibi. Kemâl ve şeref bakımından da söylenebilir, âlimin câhile tekaddüm etmesi gibi. İlliyet bakımından da söylenebilir. Çünkü illetin malûlden önce bulunma gibi bir gerçekliği vardır. Bu ikisi zât olmaları bakımından tekaddüm ve teahhur özelliğini de, birliktelik özelliğini de taşımaları gerekmez. Ama aralarındaki bağımlılık, diğerine göre nitelenme ilişkisinden dolayı tekaddüm ve teahhur gerekir. Çünkü illet ve malûlden biri varlığını diğerine borçlu değilken öbürü varlığını diğerine borçludur. Kaçınılmaz olarak da borçlu olunan yani illet, varlığını borçlu olandan yani malûlden önce olacaktır. İllet kaldırıldığında malûlün de ortadan kalkması zorunludur. Halbuki malûl kaldırıldığında, illetin kalkması zorunlu değil-

dir. Ancak, malûlün ortadan kalkmasından önce illetinin başka bir illet nedeniyle kalkması mümkün olabilir. Biliniz ki bir şey zaman itibarıyla muhdes olabileceği gibi, zâtı bakımından da muhdes olabilir. Bir şey zâtı bakımından varlığı vâcip olmayan bir şey olup mümkün olan bir şeyse, illetinin bulunmaması halinde yokluğu hak eder. Zâtı itibarıyla varlığı vâcip olan ise, elbette zâtı başkasına dayalı olandan önce gelir. Bu durumda her malûl zâtı bakımından, önce 'Leys' yani varolmayan olup illetle tamam bulur. Sonra da 'Eys' yani varlık olur. Bu durumda her malûl, muhdes yani varlığını başkasına borçludur. Eğer meselâ her zaman mevcût ve varlığını bir mûcide borçlu ise o muhdestir. Varlığı, yokluğundan sonra olduğu için zât itibarıyla sonralıdır. Onun hudûsu, sadece zamanın anlarından birinde meydana gelmiş olmayıp zamanın tamamında da muhdestir. Kendine tekaddüm eden bir madde bulunmadıkça herhangi bir zamanda hâdis olması da mümkün değildir. Muhdes, varoluşundan önce varlığı mümkün (=mümkinu'l-vücûd) konumunda olur. Varlığın mümkün oluşu, ya mevcut bir mana, ya da madûm yani yok olan bir mana olmaktır. Tamamıyla madûm olmak imkânsızdır. Önce madûm ile birlikte madûm aynı şeydir. Her ikisinin öncesinde de mümkünlük mevcuttur. Önce madûm, varoluş imkânının varlığıyla mevcuttur. Öyleyse mevcût bir manadır. Mevcût mana olan her şey ya bir mevzûda kâim veya değildir. Herhangi bir mevzûda kâim olmayan mevcût mananın kendine has bir varlığı olup ona izafe edilmiş olması vâcip değildir. Varlığın mümkün oluşu, varlığı mümkün olana izâfetle mümkün oluştur ki bu belli bir konuda mana olarak bulunmak, bir konu için ârız olmaktır. Biz buna varoluş gücü (=kuvvetü'l-vücûd) deriz. Bu gücü taşıyanı ise mevzû, heyula, madde ve benzeri isimlerle adlandırırız. Şu halde hâdis olan her şeyin öncesinde madde ve zaman bulunur.

Beşinci Mesele:

Küllî ve Bir (=el-Vâhid) ile bu konuya dair şeyler hakkındadır.

İbni Sina der ki: Küllî mana, tabiat ve mana ile olandır. Örneğin insanın insan olması bir şey, bir veya çok, özel veya genel olması farklı bir şeydir. Bütün bunlar ârızî manalar olup insanın, insan olması bakımından değil zihin veya dış dünyada bulunan bir olgu olması bakımından

ayrılmaz ekleridir. Kimi zaman, insanlık, için şartsız(bilâ şart) küllî denebilir. O, bu itibar ile eşyada bilfiil mevcuttur. Aynı zamanda her birine de hamledilir, ancak bizzat bir veya çok olması bakımından hamledilmez. 'İnsanlık' hakkında kimi zaman da çık sayıda şahıs hakkında söylenmiş olma şartıyla küllî denebilir. Bu kavram bu itibarla ise eşyada bilfiil mevcut değildir. Şu husus açıktır ki insanın kendine özgü somut arazları vardır ve insan başka bir şahsın somut arazlarını taşımaz. Dolayısıyla aynı arazlar hem Zeyd, hem Amr'da bulunmaz. Varlıkta genel (âmm) olan hiçbir küllî yoktur. Genel küllî fiilen ancak akılda bulunabilir. O, akılda bir nakış gibi bulunan bir surettir ki birçok suret ona uygulanabilir. el-Vâhid yani Bir, bir olması cihetinden bölünme kabul etmez. Cins bakımından bölünmeyen birler olduğu gibi tür ve umumî araz bakımından bölünmeyen birler de vardır. Karga ile ziftin siyahlıkta müşterek olması gibi. Nispet itibarıyla bölünme kabul etmeyen bir de vardır ki aklın nefse nispeti buna örnek gösterilebilir. Sayı bakımından bölünme kabul etmeyen birler olduğu gibi tarif bakımından bölünme kabul etmeyen birler de vardır. Sayısal birde bilfiil çokluk olabilir. Bu durumda terkip ve içtima ile bir olmuş olur. Ya da bilfiil çokluk barındırmamasına karşın bilkuvve çokluk barındırır. Bu durumda da bitişme (ittisal) yoluyla bir olur. Eğer her ikisi de sözkonusu değilse sayısal olarak mutlak bir olur. Çok ise, mutlak anlamda kullanıldığı zaman birin karşısında yer alan her sayıya denir. Görecelik bakımından çok, azın karşısında yer alır. Sayının en azı ikidir. Birin ayrılmaz ekleri ise şunlardır:

a. Müşâbehe ki nitelikte birliktir. b. Müsâvat ki nicelikte birliktir. c. Mücânese ki cinste birliktir. d. Müşâkele ki türde birliktir. e. Muvâzât ki cüzlerin durumunda birliktir. f. Mutâbakat ki sınırlarda birliktir. O odur (=el-Hüve hüve) ki iki şey arasındaki haldir. Bu ikisi, durum bakımından iki kılınmış olmalarına rağmen onunla aralarında bir tür birlik oluşur. Her biri de diğerine çokluk bakımından karşıtı olur.

Altıncı Mesele:

Bizâtihi Vâcibu'l-vücûdun tarifi, onun hem zâtı, hem de gayrıyla vacibü'l-vücûd olamayacağı, zâtında hiçbir şekilde çokluğun bulunamaya-

cağı, mutlak hayır ve mutlak hak olduğu, çeşitli bakımlardan bir olduğu, iki olmasının caiz olmadığı ve zatıyla Zorunlu Varlığın (=Vâcibu'l-vücûd) isbâtı hakkındadır.

İbn Sina dedi ki: Vâcibu'l-vücûd, zorunlu varlık demektir. Mümkinu'l-vücûdun anlamı ise, ne varlık, ne de yokluğunda zorunluluk bulunmayandır. Vâcibu'l-vücûd bizâtihi olabileceği gibi olmayabilir de. Birinci kısım, varlığının başka bir şey için değil yalnız kendisi için olmasıdır. İkinci kısım ise, her ne olursa olsun başka bir şey için varolmasıdır. O şeyin mevcut olması sebebiyle Vâcibu'l-vücûd olur. Örneğin dört, vâcibü'l-vücûd olmakla birlikte bu zatı bakımından değil, iki adet ikinin mevcut olması durumunda sözkonusudur. Bir şeyin hem kendisiyle, hem de başkasıyla Vâcibu'l-vücûd olması mümkün değildir. Söz konusu başkasının kaldırılması halinde şu seçenekler ortaya çıkar. Ya vâcibu'l-vücûd olarak devam eder veya etmez. Eğer öyle kalırsa başkasıyla vâcip olmaz, demektir. Kalmazsa, o zaman da kendisiyle vâcip olmaz, anlamına gelir. Başkasıyla vâcibu'l-vücûd olan her şey zâtı ile mümkinu'l-vücûddur. Varlığının vücûbiyeti bir tür nispete bağlıdır. Bu itibar, bir şeyin kendi zâtının itibarından farklıdır. Yalnız zâtın itibarına gelince, bu ya varlığın vacip oluşunu gerektirir ki bunun geçersizliğini ifade etmiştik. Ya da varlığın mümteni oluşunu gerektirir. Bizâtihi mümteni olan, başkasıyla da varolamaz. Yahut varlığın mümkün oluşunu gerektirir ki o bâkidir. Sadece onun varlığı başkasıyla vâcip olur. Çünkü vâcip olmaması halinde varlığı mümkün olandan sonra varlığı yokluğuna tercih edilmeyecektir. Bu durumda ilk hal ile bunun arasında fark olmaz. 'Ortaya yeni bir hal çıktı' denirse, bu da aynı şekilde sorgulanır. Zâtı ile Vâcibu'l-vücûd olanın zâtına ait ilkelerin mevcut olması ve Vâcibu'l-vücûdun onlarla kâim olması caiz değildir. Ne nicel cüzleri olabilir, ne de tarifle ilgili cüzleri. Bunların madde gibi veya suret gibi ya da başka biçimde olmaları durumu değiştirmez. Tarifin (kavl-i şarih) cüzlerinin isminin mânâsına ait oluşu gibi. Bunlardan her biri, varlıkta başka bir şeye delâlet eder. Bunun nedeni, sıfatı böyle olan her varlığa ait her bir cüz, zât bakımından diğerinden farklı olup birleşik bir zat da değildir. Bundan açığa çıkan şudur ki cüzler, zât itibarıyla külden daha önceliklidir. Bu durumda varlığı

gerektiren mûcip illet, önce cüzler, sonra küll için geçerli olacaktır. Bu cüzlerden hiçbiri kendi başlarına vâcibu'l-vücûd olamazlar. Küllün zât bakımından cüzlerden daha öncelikli olduğunu söylememiz mümkün değildir. Aksine onlardan ya sonra, ya da eşzamanlı olarak varolabilir. Şu halde Zorunlu Varlık ne cisim, ne de cisimdeki madde veya suret değildir. Yine o, makûl bir suretin kabulü için makûl bir madde veya makûl bir maddedeki makûl bir suret de olamaz. Zorunlu Varlık için ne nicelik, ne kategoriler, ne de sözde taksim söz konusu olmaz. O, her açıdan Vâcibu'l-vücûddur. Çünkü, her bakımdan birdir. Bir açıdan vâcip, bir açıdan mümkün olduğu varsayılsa, mümkünlüğü bir vâcibe müteallik olur ve bizâtihi Vâcibu'l-vücûd olmazdı. Bütün bunlardan anlaşılması gereken şudur ki Vâcibu'l-vücûdun varlığı, beklenen varlığından sonra olmaz. Onun için mümkün olan her şey, aynı zamanda onun için vâciptir. Onun için beklenen irâde, beklenen ilim, tabiat veya zâtı için beklenen bir sıfat olmaz. Çünkü o, mutlak hayır ve mutlak kemâldir. Umumen hayır, her şeyin kavuşmak ve kendisiyle tamam bulmak istediği şeydir. Şerrin ise zâtı yoktur. Şer ya bir cevherin yokluğu, yahut cevhere ait bir halin elverişsizliğidir. Varlığın kemâli hayrın kemâlidir. Hatta o, bilfiil dâim olan mutlak hayırdır. Zâtı ile mümkün olan ise mutlak hayır olamaz. Çünkü zâtı, yokluğa muhtemeldir. Zorunlu Varlık mutlak haktır. Çünkü her şeyin hakikati, kendisi için sübût bulan varlığın hususiyetidir. Şu halde Zorunlu Varlık'tan daha hak bir varlık yoktur.

Varlığına duyulan inanç sâdık olan şeye de hak denebilir. Varlığına duyulan inanç sâdık ve bu sıdk devamlı, devamlılığı başkası için değil zâtı için olan şey hak olmaya her şeyden daha lâyıktır. O mutlak birdir. Çünkü Zorunlu Varlığın hiçbir türünün zâtından gayrı için olması caiz değildir. Zira türünün varlığı bizzat kendisi içindir. Bunu ya türünün kendisi gerektirir, yahut türünün kendisi değil bir illet gerektir. Türünün varlığı türünün kendisini gerektirirse, ancak onun için varolabilir. Eğer bir illet içinse malûl olur. Bu durumda birliğinde tam, varlığının tamamlığı bakımından bir, tarifi bakımından bir, nicelik ve kendisiyle kaim olduğu ilkeleri bakımından ve bölünmezliği cihetinden de bir olur. Her şeyin mutlak bir birliği olması ve zâtî hakikatinin bununla kemâl bulması cihetin-

den de birdir. Varlıktaki mertebesi bakımından da birdir. Çünkü ondan başka varlığı zorunlu olan yoktur. Şu halde zâtı ile Zorunlu Varlık olan iki şey olamaz. Böyle bir durumda varlığın vücûbu, cins veya ârız olup fasl da başka bir şey olmak suretiyle müşterektir. Çünkü bunların her birinin zatında terkib gereklidir. Vâcibu'l-vücûdun varlığın ötesinde bir mahiyeti bulunarak varolduğunu da sanmayın. Canlı tabiatı ve renk gibi ki bu iki cins varlıkların tahakkuk etmesi için birer fasla ihtiyaç duyarlar. Çünkü bu tabiatlar malûldür. Onların ihtiyacı, ortak canlılık ve renklilikte değil varlıktadır. Şu halde varlığın vücûbu mahiyettetir. O da canlılığın mekanı olup canlı olmak için değil, mevcut olmak için fasla ihtiyaç duyar. İki tane vâcibu'l-vücûdun herhangi bir şeyde müşterek olmayacaklarını da sanmayın. Çünkü varlığın vücûbu hususunda müşterek ruhları gibi mevzûdan berî olma noktasında da müşterek olurlar. Zorunlu Varlık bu ikisi hakkında müşterek olarak söz konusu olduğunda, konuşmamız lafız ve isimdeki çokluğun imkânsızlığını göstermek için değil, sadece o ismin manalarından biri üzerinde olur. Eğer tevâtu' ile sözkonusu ise, genel bir mana, umûm-i lâzim veya umûm-i cins söz konusu olur ki bunun imkânsızlığını daha önce açıklamıştık. Ayrılmaz gerekler (levâzim) malûl durumunda iken varlığın vücûbiyetinin dışarıdan ârız olan bu tür gerekler üzere umumî olması nasıl mümkün olacaktır?

Vâcibu'l-vücûd ancak 'İnne Burhanı (=Burhan-ı İnnî) ile isbât edilebilir. Bu da mümkünden hareketle vâcibi kanıtlama yoludur. Bu konuda şöyle deriz: Sistem olması itibarıyla her sistem, ister sonlu, ister sonsuz olsun, mümkünlerden mürekkep olduğu zaman şu seçenekler dışına çıkmaz: Ya bizâtihi vâcip, ya da bizâtihi mümkündür. Eğer bizâtihi vâcibu'l-vücûd ve içerdiği unsurlardan her biri mümkinu'l-vücûd ise mümkünlerle varolan bir vâcibu'l-vücûd olur ki bu akıl ve mantığa aykırıdır. Bizâtihi mümkinu'l-vücûd ise, sistem olarak varolmak için bir varlık vericiye (=müfîd) ihtiyaç duyar. Bu müfîd, sistemin dışında olabileceği gibi içinde de olabilir. Eğer içinde olursa, onlardan biri vâcibu'l-vücûd, diğerleri mümkinu'l-vücûd olur ki bu da akıl ve mantığa aykırıdır. Şu halde müfîd, başka bir varlık olmalıdır. İstenen de budur.

Yedinci Mesele:

Zorunlu Varlığın akıl, âkil ve makûl olması, zâtını ve eşyayı akletmesi, olumlu ve olumsuz sıfatlarının zâtında çokluğu gerektirmemesi ve fiillerin ondan sâdır oluş keyfiyeti hakkındadır.

İbn Sina dedi ki: Maddeden mücerred olan herşeye akıl denir. Maddeden bizâtihi mücerred ise 'akıl li-zâtihi' olarak adlandırılır. Zorunlu Varlık, maddeden bizâtihi mücerred olduğu için li-zâtihi akıldır. Zâtının kendisi için mücerred bir hüviyet olması itibarıyla da lizâtihi makuldür. Aynı zamanda hem akleden, hem akledilen olması, zâtında veya itibarda iki şeyin bulunmasını gerektirmez. Çünkü bu, iki şeyin tahsili değil, yalnızca O'nun mücerred bir mahiyeti olduğu ve bu mücerred mahiyetin zatından ibaret bulunduğu anlamına gelir. Bu noktada akıllarımızda manaların tertibi bakımından bir takdim tehir olmaktadır. Elde edilen sonuç ise birdir. Kendi zâtımıza ait olan aklımız da zâtımızın kendisidir. Bir şeyi aklettiğimizde, başka bir akılla akletmiş olmayız. Çünkü bu teselsüle yol açar. Mutlak aklî, mutlak hayrî, her türlü maddeden ve her türlü eksiklikten berî, her açıdan tek olan bir mahiyetin güzellik ve cemâlinin üstünde başka bir güzellik ve cemâl olamaz. Bu da ancak Zorunlu Varlık (=Vâcibu'l-vücûd) için geçerli olabilir. Çünkü o, mutlak güzellik ve mutlak cemâldir. Her türlü güzellik, cemâl, hayır ve uygunluk da mahbub ve mâşuktur. İdrak ne kadar güçlü ve nüfûz edici olur, idrak edilen zât da en güzel varlık olursa, bu zata duyulan sevgi ve aşk, bundan alınan zevk o kadar fazla ve güçlü olacaktır. Böyle biri, en üstün idrak ile en yüce idrak edileni idrak eden en yüksek idrak sahibidir. O idrak edilen zat zatıyla âşık olduğu gibi zâtıyla maşûktur. Başka biri tarafından âşık olunup olunmamak onu hiç ilgilendirmez. Bildiğiniz üzere aklın, makûlü idraki duyu gücünün mahsûsâtı idrakinden daha kuvvetlidir. Çünkü akıl bâki olanı idrak edip onunla birleşir ve o olur. Onu zâhiriyle değil özüyle idrak eder. Oysa duyular böyle değildir. Akılla idrak ettiğimizde aldığımız lezzet, duyularla aldığımız lezzetle asla bir tutulamaz. Duyularla alınan lezzet, öyle bir hale gelir ki mülayim olandan bile zevk almaz. Örneğin acıdan hoşlanan biri bu arazından dolayı balı lezzetsiz bulur.

Biliniz ki Vâcibu'l-vücûdun eşyayı, yine eşyadan akletmesi caiz değil-

dir. Aksi takdirde zâtı ya aklettiği şeyle kâim olacak, ya da aklettiği onun için ârız olacaktır ki bu imkânsızdır. O, bütün varlığın mebde'i ve esası olduğu için hepsini zâtından akleder. Çünkü o, bütün tam varlıkların mebde'idir. Fesâda uğrayan varlıkları öncelikle türleriyle ve bunun vasıtasıyla da somut halleriyle akleder. Bu tür değişkenleri akletmesi değişmeleriyle birlikte / değişirken caiz olmaz. Zira bunları bazen madûm olmayıp mevcût olarak, bazen de mevcût olmayıp madûm olarak akledecektir. Aklî birer surete sahip olan bu iki durumdan hiçbiri de diğeriyle birlikte bâki değildir. Bu durumda Zorunlu Varlık da zâtı bakımından değişken olacaktır. Bilakis, Zorunlu Varlık her şeyi fiilî küllî biçimde akleder. Buna rağmen hiçbir cüz'î şey de O'ndan gizli kalmaz: "Göklerde ve yerde zerre miktarı bile O'ndan gizli kalamaz." (Âl-i İmrân, 3/5) Bunun nasıl olduğuna gelince, o zâtını ve bütün varlıkların mebdei olduğunu aklettiği zaman, mevcûdâtın ilk durumlarını ve onlardan doğanları da akleder. Eşya âleminde hiçbir şey yoktur ki şu ya da bu şekilde sebebiyle zorunlu olmasın. Sebeplerin çatışması cüz'î şeylerin oluşmasına yol açar. Evvel olan Zorunlu Varlık, bütün sebepleri ve onların mutâbakatlarını da bilir. Dolayısıyla zorunlu olarak onların yol açtığı şeyleri, aralarındaki zamanları ve tekrarlarını da bilir. Bu durumda cüz'iyâtı da küllî olmaları cihetinden, yani sıfatlara sahip olması bakımından bilir. Bunların belli zaman ve hallerde somutlaşmaları bu bilgiyi değiştirmez. O, zâtını ve bütünde bulunan hayır düzenini aklettiği gibi bütün tarafından da her şeyin varlık sebebi, mebde'i, yaratıcısı ve mûcidi olarak idrak edilir. Bu da akla uzak değildir. Bizde hudûs eden mâkul suret, sınâî olarak varolan suret için sebep olur. Eğer yalnız varlığı, kendisinden âlet ve edevât olmaksızın sınâî suret oluşması için yeterli olsaydı, bizce akledilmiş olan da bizatihi irade ve kudret olurdu. O ise varlığı gerektiren akıldır. Zorunlu Varlığın kudret ve iradesi ilminden ayrı değildir. Ama onun kudreti, zâtının aynı zamanda her şeyi akleden olmasıdır. Öyle bir akılla ki her şeyin mebde'i olup hiçbirinden alınmamış ve zâtı ile varolup hiçbir maksada bağlanmamıştır. İşte bu da iradedir. O, zâtı ile cömerttir. Bu onun kendi kudret, irade ve ilmidir. O, bütün bu sıfatların izâfesiyle mevcuttur. Bunlardan bazılarında söz konusu varlık olumsuz (selb) olarak bulunur. Cevher lafzını kullanmak-

tan çekinmeyen kimse, bununla ancak herhangi bir mevzûda selbedişle birlikte bulunan bu varlığı kastetmiştir. O birdir. Yani nicelik veya söz bakımından bölünmesi olumsuz görülmüştür. Ya da kendisinden herhangi bir ortak selbedilmiştir. Bu yüzden de o, hem akıl, hem akleden (=âkil), hem de akledilen (=ma'kûl)dür. Yani onun maddeye veya maddî bağlara bulaşabilmesi hali selbedilmiştir. O evvel yani ilktir, yani varlığının külle izâfesiyle hudûsu selbedilmiştir. O mürîd yani irade sahibidir. Aklî özelliğiyle Zorunlu Varlık'tır. Bununla da bütün hayır düzeninin mebde'i olarak maddeyle bağıntısı selbedilmiştir. Yine o cömerttir. Buradaki selbedilmiş ise zâtı için bir maksadının olmayışıdır. Şu halde onun sıfatları ya mutlak izâfî, ya mutlak selbî yani olumsuzlayıcı, ya da izâfet ve selbden mürekkeptir. Bu durum, zâtında çoğalma gerektirmez.

İbn Sina şöyle der: O'nun Zorunlu Varlık ve herşeyin mebde'i olduğunu anladıysan bil ki O'na göre caiz olanın var olması zorunludur. Çünkü var olup olmaması caiz olan şeylerin var olması tahakkuk edince, bunu varlığa gelmesinde tesiri bulunan bir tercih ediciye ihtiyaç duyulur. Bu tercih edici, tercihten önce bulunduğu hal üzere kalmaya devam ederse ve daha önce veya daha sonra değil de o anda bunun tercih edilmesini gerektirecek bir şey kendisine ârız olmadığı veya kendisinden bir şey ayrılmadığında, iş tercih edicinin bulunmasından önceki durum gibi kalmaya devam eder. Çünkü fiilden uzak durmak veya fiili işlemek O'nun indinde aynı mesabededir. Şu halde ona bu hususta bir şeyin ârız olması gerekir. Bu şey de ya O'nun Zâtına ârız olur ki bu da bu değişmeyi gerektirir ve daha önce Vâcibü'l-vücûd'un değişmeye ve çoğalmaya maruz olmadığını belirtmiştik, yahut da bu ârız olan şey Zâtından ayrı bulunur. Zâtından ayrı olan bu şey hakkındaki söz, diğer fiiller hakkındaki söz gibidir.

Yalanı olmayan açık akıl, tek bir zâtın bütün cihetlerden bir olması halinde olduğu gibi kaldığına şâhitlik eder. Yani daha öncesinde ondan bir şey varolmadığı gibi şu anda da öyledir. Şu an da ondan bir şey varolmaz. Eğer şu anda ondan bir şey varolmaya başladıysa, bir şeyin hudûs ettiği görülür ki bu bir maksada, bir irâdeye, tabiata, kudrete, gaye veya bir mekânda bulunmaya dayanabilir. Çünkü mümkün, hem varolabilir, hem de olmayıp fiil planına çıkmayabilir. Onun varolması, ancak bir

selb yani olumsuzlama ile tercih edilebilir. Böyle bir zât varolduğunda ve tercih bulunmadığında, tercihi vâcip değilken bir tercihte bulunuyorsa, bu tercihi gerektiren bir hâdisin varlığı şart olacaktır. Yoksa zâtın o mümküne nispeti, daha önceki gibi olacak, onun açısından yeni bir nispet hâdis olmamış olacak ve durum olduğu gibi kalacak, mümkün salt imkân sıfatında bâki kalacaktır. Eğer ona ait yeni bir nispet kuruluyorsa, yeni bir durum ortaya çıkmış demektir ki bunun ya zâtında, ya zâtı dışında hudûs etmesi gerekir. Bunun imkânsızlığını daha önce açıklamıştık. Özetle söylemek gerekirse, aradığımız her hâdisin zâtında veya zâtının dışında bir nisbetin mevcut olup olmadığını ortaya koymaktır. Böyle bir nispet asıl itibarıyla yoktur. Böylelikle esasında hiçbir şeyin hâdis olmaması gerektiği halde hâdis olmuş durumdadır. Bundan anlaşılır ki o, kendi zatından kaynaklanan bir gereklilik (îcâb) sebebiyle hâdis olmuştur ve bu gereklilik o hâdisten zaman veya zaman takdiri bakımından önce değildir. Bilakis o, hâdisten zâtıyla vâcib oluşu bakımından zâtî bir öncelikle öncedir.

Sekizinci Mesele:

Bir'den ancak birin sâdır olması, akıllar, nefsler ve semavî cisimlerin varoluş tertibi, semâvî cisimlerin yakın muharrikinin nefs, en yüce ilkenin akıl olması ve ustukusların illetlerden oluşması hakkındadır.

Zâtı ile vâcibu'l-vücûd olanın bütün açılardan 'bir' oluşu sıhhat kazanınca, ondan ancak birin sâdır olması caiz olabilir. Eğer zât ve hakikat bakımından farklı iki şeyin O'ndan birlikte sâdır olması sözkonusu olsaydı, ancak zatında farklı olan iki cihetle sâdır olabilirlerdi. Eğer bu iki cihet zatıyla birbirinden ayrılmaz olsa, bunların ayrılmazlığı hakkındaki soru, zatıyla ilgili olduğu için sabit olmaya devam eder. Çünkü zatı mânâ olarak bölünmüş demektir. Bunun mümkün olmadığını söyleyerek tutarsızlığını daha önce açıklamıştık. Bundan açığa çıkan şudur ki Bir'den sudûr eden varlıkların ilki, sayısal bakımdan bir, zât ve mahiyet bakımından tek olup maddeye bürünmüş değildir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi maddeye bürünmemiş olan her zât akıldır. Bildiğiniz üzere mevcûdâtta cisimler vardır ve her cismin kendi nefsi bakımından varolması mümkündür. Onun vâcip olması, ancak başka bir şeyle olur. Bildiğiniz gibi İlk olandan bir şeyin çıkması ancak vâsıtayla olabilir. Bu vâsıta da ancak tek olabilir.

İkinci, üçüncü. vs. yaratılanlar bu vâsıtadan zorunlu olarak çıkarlar. İlk malûl (=ma'lûl-i evvel), zâtı bakımından mümkinu'l-vücûd, el-Evvel sayesinde de vâcibu'l-vücûddur. Varlığının vücûbu, akıl olması itibarıyladır. O, hem zâtını hem de el-Evvel'i zorunlu olarak akleder. Ondaki bu çokluk, el-Evvel'den kaynaklanmış değildir. Varlığının mümkün oluşu ise, el-Evvel sebebiyle değil zâtı itibarıyladır. el-Evvel, onun varlığının vücûb sebebidir. Çokluk şudur ki o, el-Evvel'i akleder ve sonra zâtını, el-Evvel'den kaynaklanan varoluş vücûbundan ayrılmaz bir çokluk olarak akleder. Dolayısıyla bu, izâfi bir çokluk olup varlığının başında müdâhil değildir. Eğer bu çokluk olmasaydı, ondan da ancak birliğin varolması mümkün olabilirdi. Ve varlık da, yalnız birlerden teselsül edip dururdu, cisim de varolmazdı. Akl-ı Evvel, Evvel'i aklettiğinde, kendi altındaki bir akıl vücuda gelir; zâtını akletmesiyle de Felekin sureti ve kemâli varlığa gelir ki bu da nefstir. Ona mahsus olan varlığın mümkün oluş tabiatıyla aklettiğinden de felek-i a'lânın cirimliğinin varolması söz konusu olur ki o da, türü bakımından felek-i a'lânın zâtının cümlesinde mevcuttur. Bu da kuvvetle müşterek olan şeydir. el-Evvel'in aklettiğinden de bir akıl lüzum eder. İlk çokluk, cihetleri olan madde ve suret üzere zâtına mahsus olur. Madde, suretin aracılığı veya katılımıyla oluşur. Varlığın mümkün oluşu da fiil sahasına akılla çıkar ki bu akıl feleğin sureti hizasındadır. Her akıl ve her felekte de böyle olur. Bu zincirin sonunda ise akıl, nefslerimizi idare eden Faal Akıl'a ulaşır. Bu zincirin sonsuza kadar uzayıp gitmesi ve her mufârakın altında başka bir mufârakın bulunması gerekmez. Akıllarda çokluk gerekli olsa da, bunun nedeni onların konusu olan manaların çokluğundan kaynaklanmaktadır. Bu ifademizin aksi söz konusu olmaz. Yani her akılda bu çokluk bulunup çokluğu bu bilgileri gerektirmez. Bu akıllar, tür bakımından bir olup manalarını gerektirmelerinde müttefik de olmazlar. Bilindiği üzere birçok felek mevcut olup sayı bakımından İlk Malûl'de bulunan sayıdan da çokturlar. Dolayısıyla bunların mebde'lerinin tek, yani Malûl-i Evvel olması caiz değildir. Diğer yandan daha önce varolmuş her cirmin, sonrakiler için illet olması da caiz değildir. Çünkü cirim, cirim olması itibarıyla madde ve suretten mürekkeptir. Eğer cirim için illet olsaydı, bu maddenin iştirakiyle olurdu. Maddede ise yokluk

tabiatı vardır. Yokluk, varlığın mebde'i olamaz. Dolayısıyla cirmin, varlık için mebde' olması caiz olmadığı gibi cirmin cirim için mebde' olması da caiz olmaz. Onun mebde'inin, cirmin suret ve kemali olan nefsânî kuvvet olması da caiz değildir. Feleklerin nefslerine gelince kendi cisimleri vasıtasıyla ve onların katılımıyla oluşan fiilleri diğer cisimler üzerine sâdır olur. Cismin, cisim olması itibarıyla başka bir cisim için mebde'i olmayacağı gibi iki nefs arasında da aracılık edemeyeceğini açıklamıştık. Eğer bir nefs, cismin aracılığı olmaksızın başka bir nefsin mebde'i olmuşsa, cisimden bağımsız bir varlığının bulunması gerekir. Felekî nefs ise böyle değildir. O, ne bir fiilde bulunabilir, ne de cisim yapabilir. Nefs, mertebe ve kemal bakımından cisme tekaddüm etmiştir. Bundan çıkan sonuç, feleklerin cirmî olmayan mebde'leri ve cirimler için geçerli olan suretleri bulunmadığıdır. Hepsi de tek bir ilkede müşterektirler. Bu mebde'e, 'Malûl-i Evvel' ve 'Mücerret Akıl' gibi isimler verdik. Her feleğin kendine özgü bir mebde'i vardır. Akıl, aklı gerektirir. Bu zincir sayesinde de felekler cirim ve nefsleriyle bölünebilir ve sayısal olarak çoğalabilir nitelikte oluşurlar. En sonda ise son felek bulunur ve teselsül burada durur. Bu noktada aklî cevherlerin sebeplere bağlı olarak sayısal bakımdan çoğalabilir ve bölünebilir olarak hudûs etmeleri söz konusu olur. Her akıl, mertebe bakımından üstte olup bunun bir nedeni vardır. Akıl, el-Evvel'i akletmesi bakımından kendi altında başka bir aklın varolmasını gerektirir. Kendi zâtını akletmesi durumunda ise kendi feleğinin varlığını gerektirir. Felek cirimi ise, mümkün olan zâtı ile ancak zâtı için akledebilir. Felek nefsi ise, başkasıyla vâcip olan zâtını akledebilir. Cirim, felekî nefsin aracılığıyla bâki kalır. Her suret, maddesinin bilfiil oluşmasının illetidir. Madde ise kendi başına ayakta kalamaz. Aynı şekilde imkânın da bağımsız varlığı yoktur. Gök küreleri sayılarını tamamladığında ustukusların varoluşu gerekir. Ustukus cisimler fesâda uğrayan varlıklar oldukları için mebde'lerinin değişken olması vâciptir. Dolayısıyla tek başına mutlak bir aklın onların varlık sebebi olması söz konusu değildir.

Müşterek maddeleri ve farklı suretleri olduğu için suretlerinin farklılığının, feleklerin durumlarındaki farklılıklara bağlı olarak gerçekleşmesi, maddelerinin de feleklerin durumlarındaki ittifaka bağlı olarak müttefik

olması vâcip olmuştur. Felekler, tabiatları icabı dairesel hareketi gerektirdikleri için bunun gereği de maddenin varlığı olmuştur. Hareket türlerindeki farklılaşmanın gereği ise, maddenin farklı suretlere bürünme kabiliyetinin oluşması olmuştur. Mufârak akıllardan, özellikle de üstümüzde bulunan sonuncu mufârak akıldan semavî hareketlerin de iştirakiyle feyiz akar. Bu feyizde edilgenlik bakımından alt âlemin suretlerinin resmi bulunur. Yine bu akılda fiil ciheti üzere de suretlerin resmi yeralır. Sonra yine ondan özellikle semavî cirimlerin katılımıyla suretler taşar. Bunu özelleştiren ise semavî tesirlerden biri olup unsur türünden bir cismin aracılığı olmaksızın gerçekleştirir. Bunu gerçekleştirirken yararlandığı vasıta, öyle bir vasıtadır ki onu cevherinde bulunan umumiyetten sonra özel bir kabiliyet sahibi kılar. Bu mufâraktan özel bir suret taşmış ve o maddede resmedilmiştir. Bilinmelidir ki bir, başka biri tahsis edemez. Çünkü her ikisi de diğerinden farklı açıdan birdir. Ancak muhtelif tahsis ediciler bulunabilir ki bunlar madde için hazırlayıcıdır. Hazırlayıcı, öyle bir şeydir ki onda hudûs eden bir şey hazırlananda bir şey oluşturur ve bu sayede kurulan ilişki başka bir şeyle kurulamaz. Bu hazırlama, suretleri bahşeden ilklerden daha evlâ bir varlık için tercih edici olur. Madde, ilk kâbiliyeti üzere bulunsaydı, iki zıdda nisbeti benzer olabilir ve suretlerden birine özgü olması gerekmezdi. Buna göre şöyle denilebilir: İştirak ile hâdis olan maddeye semavî cirimlerden taşma olur. Bu taşma, ya dört cirimden, ya dörtle sınırlı sayıdan, ya dörtle sınırlı sebeplerin bölünmesinden oluşan farklı nispetleri bulunan tek bir cirimden olabilir. İşte bu taşmadan da dört unsur (=anâsır-ı erbaa) hâdis olur. Bu dört unsur ağırlık ve hafifliğe göre taksim edilir. Mutlak hafif olanın eğilimi yükseğe, mutlak ağır olanın eğilimi ise aşağıya doğrudur. İzâfî olarak hafif ve ağır olanlar ise bu ikisi arasında eğilime sahiptirler. Dört unsurdan mürekkep olanların varlığına gelince, bu varoluş da semavî hareketlerin tavassutuyla gerçekleşir. Bunların kısım ve gruplarını daha sonra zikredeceğiz. Bedenlerin hudûsuyla birlikte ortaya çıkan insani nefslerin varoluşuna gelince, türdeki birliklerine rağmen bunlar da çoktur. Zatı itibarıyla bir olan Malûl-i Evvel'de çoğalan manalar varolup bunlar sayesinde de akıllar ve nefsler sudûr eder. Bunu daha önce zikretmiştik. Bu manaların çokluk, tür ve hakikat bakımından müttefik

olmaları caiz değildir. Ancak bu şekilde onlardan tür bakımından müttefik çokluklar sâdır olabilir. Onda, hepsinin müştereki olan bir maddenin, farklılaşan ve çoğalan suretlerin bulunması lâzımdır. Ki onda hakikat bakımından farklı olan manalar bulunmalı ve her mana, tür bakımından diğerinden farklı bir şeyi gerektirmelidir. Hiçbirinin gereği, diğerinin gereği olmamalıdır. Arzî nefsler, bir veya birden fazla illetin, mizaç ve maddelerden kaynaklanan sebeplerin tavassutuyla Malûl-i Evvel'den oluşmuşlardır. Yaratılışta varılan nihaî nokta da budur.

Hareketler, Sebep ve Gerekleri:

Biliniz ki hareket, tabîi halindeki normal cisim için tabiî değildir. Tabiata uygun olan her hareket, aslında tabiattan farklı bir hâl sebebiyle gerçekleştiği için gayr-i tabîîdir. Çünkü hareketlerden herhangi biri, bir şeyin tabiatının gereği olsaydı, tabiatı baki olduğu halde kendisi bâtıl olmazdı. Hareket, ancak gayr-i tabiî bir halin varlığından dolayı tabiat tarafından gerektirilir. Ya nitelikte, ya nicelikte, ya mekânda, ya durumda, ya da başka bir kategoride olur. Hareketin sürekli yenilenmesinin illeti, gayr-i tabiî olan halin sürekli yenilenmesi ve gayeden uzaklaşma miktarıdır.

Hal böyle olunca, dairesel hareketin tabiat kaynaklı olması söz konusu olmaz. Aksi takdirde gayr-i tabiî bir halden tabiî bir hale geçmesi ve ona ulaştığında sükûn bulması söz konusu olurdu. Hareketin söz konusu gayr-i tabiî hale kasıtlı olarak yönelip onda bulunması da caiz değildir. Çünkü tabiat tercih ile değil emir altına almayla (=teshîr) fiilde bulunur. Tabiat eğer dairesel harekette bulunuyorsa, bu hareket zorunlu olduğu veya tabiî bir kaynaktan, ya da gayr-i tabiîden tabiî olana kaçmayı ifade eden gayr-i tabiî bir durumdan dolayı gerçekleşir. Her tabiî kaçışın, o şey için bizatihi tabiî bir maksat olması imkânsızdır. Dairesel hareket, hiçbir şeyden kaçmadığı gibi ona yöneliyorsa, tabiî olmaktan çıkar. Ancak tabiatı gereği böyle olabilir. Eğer tabiî bir kuvvet değilse, o zaman tabiat gereği bir şey olabilir. Onu bu harekete yönlendiren, ona gösterilen meylin aracılığıdır. Deriz ki: Hareket, sebepleri sürekli yenilenen bir manadır. Her bölümü, belli bir sebebe özgü olup sebâtı söz konusu değildir. Tek başına sâbit bir manadan kaynaklanması da caiz değildir. Caiz olması halinde de, durumlar bakımından bir değişikliğe uğraması vâcip olur. Her-

hangi bir cihetten sâbit olan şeyden, ancak başka bir sâbit çıkar. Bir aklî irade, asla hareketi gerektirmez. Çünkü o, her türlü değişim sıfatından soyutlanmıştır. Aklî kuvvet, makûl için her zaman hazırdır. Dolayısıyla bir makûlden başka bir makûle intikal ettiği varsayılmaz. Ancak hayal ve duyuların katılımı olduğunda böyle olabilir. Hareket için yakın bir mebde' gereklidir. Dairesel hareketin yakın mebde'i, felekte bulunan nefs olup onun tasavvur ve iradeleri sürekli yenilenme içindedir. Bu da feleğin cisim ve suretinin kemâlinin göstergesidir. Eğer her açıdan kendisiyle kâim olsaydı mutlak âkıl olur ve ne değişim, ne de intikal kabul ederdi. Bilkuvve olanlara da karışmazdı. Feleğe nisbeti, bizim hayvanî nefse nisbetimiz gibi olurdu. Ama onun bir şekilde maddeyle karışık bir akletme biçimi vardır. Özetle ifade etmek gerekirse onun evhamı, ya da doğrusu evhama benzeyen, hayalleri ya da gerçeği hayale benzer düşleri, bizdeki aklî fiiller gibidir. Bunları hareket ettiren ilk muharrik, asıl itibarıyla maddî değildir. Bunların hareketi, sonsuz bir kuvvetten kaynaklanmaktadır. Nefsin kuvveti sonludur. Ama el-Evvel'i akletmesi sebebiyle onun nuru sürekli üstünde dolaştığı için kuvveti sonsuz olur. Aynı şekilde dairesel hareketler de sonsuzdur. Semavî cirimler, cevherlerinde bilkuvve bir şey, yani nicelik ve nitelik bakımından bilkuvve bulunan unsurları olmadığı için suretleri çözülme kabul etmeyecek biçimde maddelerinde çözülmüştür. Ama durum ve yönlerinde onlara da bilkuvve ârız olmuştur. Çünkü felek ya da gezegenin yörüngesinin cüzlerinden hiçbiri, ona veya başka bir cüz'üne rastlamaya daha evlâ değildir. Bir cüz'ünde bilfiil bulunduğunda, başka cüz'ünde bilkuvve bulunacaktır. En yüce hayra benzemeye çalışmak, kemâlin zirvesinde kalmayı gerektirir. Şevk yani arzunun ilkesi, ondan akledilen kısmıdır. el-Evvel'e benzeme arzusu, bilfiil olması bakımından felekî hareketlerin kaynağını oluşturur ki bu bir şeyin onu gerektiren tasavvurdan sudûrudur. İlk anda zâtı itibarıyla kastedilmemiş olsa da sonuç değişmez. Çünkü bilfiil, tasavvur olarak vardır. Bundan da bilfiile dönük bir talep oluşur. Bu, şahsî olması mümkün olmadığında ardışıklıkla olur. Bu tasavvuru, ilk gayeye dönük dirilme şeklinde cüz'î tasavvurlar izler. Bu tasavvurları da çeşitli konumlarda intikal eden hareketler takip eder. Bütün bunlar, sanki melekûtî ve felekî bir ibâdet gibidir. İradî harekette

bizatihi gaye olmak şart değildir. Aksine arzu kuvveti herhangi bir şeye doğru yöneldiğinde, ondan yayılan tesir, uzuvların onun için hareket etmesini sağlar. Bazen kendisini gayeye ulaştıracak yönde hareket ederken, bazen de benzer başka bir yönde hareket eder.

İlk Mebde'i akletmekten, onu aklî ya da nefsânî olarak idrak etmekten alınan tat doruğa ulaşınca her şeyi unutturur. Ama ondan, mertebe bakımından daha aşağıda olan bir şey yayılır ki o, mümkün olduğunca kendine benzer olan bir şeye ulaşma arzusudur. Bildiğiniz gibi felek, hem tabiatıyla, hem nefsle, hem de sonsuz bir aklî kuvvetle hareket eder. Yine gördüğünüz gibi her hareket, diğerlerinden ayrışmıştır. Bunları göz önünde bulundurduğunuz zaman, göğün tümünü hareket ettiren muharrikin bir olduğunu anlarsınız. Gökkürelerinden her birinin kendisine yakın ve kendisine mahsûs bir muharriki, kendisine özgü bir arzulayanı ve maşûku vardır. Bu özel mufârıkların ilki, ilk gökkürenin muharrikidir. Batlamyus'tan öncekilerin ifadelerine göre bu sâbit cisimlerin küresidir. Batlamyus'a göre ise onu kuşatan, ama onun dışında bulunan gökküredir. Bundan sonra ilk gökküreyi izleyen gökkürenin muharriki gelir. Bunlardan her birinin özgün mebde'i, bütünün de bir mebde'i vardır. Bu yüzdendir ki hareketin devamı ve dairesel döngüde, feleklerin iştiraki söz konusudur. Bunlardan herhangi birinin hareket kastıyla veya hareket ciheti kastıyla ya da hız ve yavaşlama takdiriyle aşağı varlıklardan biri için olması caiz değildir. Daha doğrusu hiçbir fiil kastıyla böyle olamaz. Çünkü her kasıt, bir maksat için olur ve varlık bakımından maksattan eksiktir. Çünkü bir şey için varolan şey, varlık bakımından diğerinden daha tamdır. Dolayısıyla kâmil varlığın varlığını daha eksik olana borçlu olması caiz değildir. Malûl için de sâdık bir kast olamaz. Aksi takdirde bu kastın kendisinden daha gelişmiş olan için yararlı ve verici olması gerekecektir. Vâcip ile kastedilen, ancak o şey olabilir ki kast onun için hazırlayıcı ve başka bir şeyin varlığını sağlayıcıdır. Yersiz olmayan her kast, kast sahibi için bir tür kemâl ifade eder ki kastta bulunmadığı takdirde bu kemâle sahip olmayacaktır. Varlığı illet ile kemâl bulan bir malûlün, illet için onda bulunmayan bir kemâl ifade etmesi imkânsızdır. Şu halde yüksekte bulunan, aşağıda bulunan için bir şey murat etmeyecektir. Murat edeceği şey, kendinden üstte bulunan

için olacaktır ki bu, mümkün olduğunca el-Evvel'e benzemektir. Aşağıdakinin yukarıdakine benzemesi şeklinde olsa bile gayenin, semavî cisimlerden herhangi birine benzer olması da caiz değildir. Eğer böyle olsaydı, hareket söz konusu cismin hareketinin türünden olup ona aykırı ve çoğu yerde ondan daha hızlı olmazdı. Gayenin, hareketle ulaşılan bir şey olması da caiz değildir. Ancak feleklerin cevherlerini oluşturan madde ve nefslerden farklı bir şey olması gerekir. Bu durumda geriye kalan, feleklerden her birinin mufârık aklî cevhere benzeme arzusudur. Hareketleri, fiilleri ve hallerindeki farklılık da o husustaki farklılığına bağlı olacaktır. Bunların nitelik ve niceliklerini bilmiyor olsak da böyledir. Sonuç itibarıyla İlk İllet hepsi tarafından müştereken arzulanan olur. Eskiler bunu şu sözle ifade etmişlerdir: Hepsinin de âşık olunan tek bir muharriki vardır. Her gökkürenin de kendine özgü bir muharriki ve kendine özgü bir maşûku vardır. Şu halde her feleğin hayrı akleden muharrik bir nefsi, cismi sebebiyle tahayyülü yani cüz'iyâta yönelik bir tasavvur ve iradesi vardır. Yine onun altındakileri bağlayan hareketleri olacaktır. Bu zincir bizim bulunduğumuz feleğe kadar uzanmaktadır. Bu hareketlerin müdebbiri de Faal Akıl'dır. Semavî hareketlerin ayrılmaz sonucu, feleklerin hareketlerine uygun biçimde cereyan eden unsurların hareketleridir. Bu hareketler, Faal Akıl'dan taşan feyzin kabulü için zemin oluştururlar. Faal Akıl da onlara kabiliyetlerine uygun suretleri bahşeder. Hareketlerin sebep ve gereklerini bu şekilde aktarmış olduk. Kalan kısımlarını tabîiyât bölümünde göreceksiniz.

Dokuzuncu Mesele:

Ezelî inâyet ve kazâya şerrin dâhil oluşu hakkındadır.

İbn Sina dedi ki: İnâyet; el-Evvel'in zâtı için varlığın bulunduğu nizâmı biliyor olmasıdır. İnâyet, zâtı bakımından imkân ölçüsünde hayır ve kemâl illeti olması ve anılan biçimde bundan râzı bulunmasıdır. O, hayır nizâmını mümkün olan en üst düzeyde akleder. Aklettiğinden de aklettiği en kapsamlı surette nizâm ve hayır taşar. Bu feyiz, imkân ölçüsünde en mükemmel nizâma götürür. İnâyetin anlamı budur. Hayrın kazâ-i ilâhîye dâhil oluşu bizatihi olup araz yoluyla değildir. Şer ise bunun tam aksine olup değişik şekilleri vardır. Örneğin acı ve kedere şer denir. Zulüm,

şirk ve riyâya da şer denir. Özetle ifade etmek gerekirse zât itibarıyla şer yokluktur. Ama her yokluk şer olmayıp sadece tür ve tabiat bakımından sahip olunan kemâlâtın yokluğudur. Araz itibarıyla şer, hak eden birindeki kemâli hapsetmek ve yok etmektir. Zâtı itibarıyla şer, ancak lafzıyla bildirilmesi durumunda hâsıl olan şeydir. Eğer herhangi bir şekilde husûlü söz konusu olursa umûmî şer olur. Şerrin bu türünün karşısında, olabilecek en üst noktadaki kemâl üzere varolmak yer alır ve onun bilfiil olması gerekir. Çünkü bilkuvve olanı asıl itibarıyla olmadığından şerrin ona bulaşması da mümkün değildir. Araz itibarıyla şerre gelince, onun herhangi bir şekilde varolması mümkündür. Onun tabiatında bulunana bilkuvve varolan şey müdâhil olabilir ki madde için geçerlidir. Bu da bizzat kendisinde bulunan bir araz nedeniyle olur. Varoluşunun ilk şekli, kendisine yönelen kemâl için sahip olduğu özel kâbiliyetini engelleyen yapıdır. Bu yapı, onu öyle bayağı bir mizâca ve âsi bir cevhere dönüştürür ki düzeltme, şekillendirme ve yapılandırmaya tahammül etmez. Sonuçta asıl yaratılış, sakatlanıp eksilmeye uğrar. Bunun sebebi, fâilin mahrum etmesinden değil, fiile maruz kalanın (=münfa'il) kabul etmeyişindendir. Dışarıdan kaynaklanan şeye gelince, ya kemâl kazandırıcıya engel olur, ya da kemâl için zıt ve yok edicidir. İlkine örnek olarak bulutların aşırı yoğunlaşması veya yüksek dağların varlığı sebebiyle güneş ışığının yeterince alınamaması sonucu mahsullerin yeterince olgunluğa ulaşamamasını gösterebiliriz. İkinciye örnek olarak da, bitkiye zamanında verilmesi gereken suyu vermeyerek yetişebilme özelliğini kazanmasını engellemeyi gösterebiliriz. Ahlakî ilkelerin yokluğuna da şer denir. İlkinin örneği zulüm ve riyâdır. İkincisinin örneği ise kin ve hasettir. Acı ve kederler için de şer tanımı kullanılır. Bir anlamda kemâlinden eksik olan her şey için şer denebilir. Bütün hepsinde belirleyici olan ya yokluk, ya da kemâl yokluğudur. Deriz ki: Bir şeyler var olarak hayal edildiğinde ya mutlak hayır, ya da mutlak şer olurlar. Yahut bir açıdan hayır, diğer açıdan şer olurlar. Bu kısma girenlerde ya hayır ve şer denk olur, ya da biri diğerine baskın olur. İçinde hiçbir şer barındırmayan mutlak hayır tabiatlar ve yaratılışta bulunabilir. İçinde hiçbir hayır bulunmayan mutlak şer veya şerrin baskın olduğu, ya da hayra denk olduğu şey ise mevcut

değildir. Bu durumda sadece hayrın baskın olduğu ve bir şekilde şer içeren şeyler kalır. Bu tür şeylerin bulunması gerekir. Çünkü bu tür şeylerin yokluğu, varlığından daha kötüdür. Bunların varlığı, varlığın taştığı cihetten taşmalıdır. Cüz'î şerrin varlığı nedeniyle küllî hayır yitirilmemelidir. Zaten şerrin bu kadarının varlığı imkânsız olsaydı, araz yoluyla şerre yol açan sebeplerin de yok olması gerekirdi. Bu ise küllî hayır düzenine halel getirirdi. Hatta bunu gözardı etsek ve bütün dikkatimizi muhtelif varlıkların mümkün kısımlarına versek, bütün yönleriyle şerden uzak bir varlık hâsıl olurdu. Geriye sadece varlığın bir türü kaldı ki bunda varlığı izleyen zarar ve şerrin şart olması söz konusudur. Örneğin ateş böyledir. Varlık, ancak ateş ile kemâl bulur. Ateş ise ya yakıcı, ya kaynatıcıdır. Birtakım rastlantıların gerçeklemesi ve ateşin bir yoksulun giysisine değerek onu yakması kaçınılmazdır. Ama daimî ve ekserî olan, ateşten hayrın hâsıl oluşudur. Daimî olan böyledir, çünkü birçok canlı türü hayatının devamını ateşe borçludur. Çoğunluk için de böyledir, çünkü şahıs ve türlerin çoğunluğu yanma tehlikesinden uzaktadır. Daimî ve ekserî yararları, geçici ve azınlıkta olan şerler için terk etmek akılcı değildir. Bu tür şeylerdeki hayırlar, şöyle denilebilecek biçimde murat edilmiştir: Allah Teâlâ eşyayı murad eder, şerri de araz yoluyla murad eder. Hayır, zât itibarıyla gerekmiş iken, şer araz itibarıyla gerekmiştir. Hepsi ölçü iledir. Vardığımız sonuç şudur ki etken ve edilgen, semavî ve arzî, tabiî ve nefsânî kuvvetler bütün içinde belli bir tertip ile düzenlenmiştir. Öyle ki küllî düzeni sağlarken oldukları gibi kalma ve şerlere yol açma gibi ihtimalleri imkânsız kılarlar. Buna göre âlemin hallerinden bazıları, nefste hudûs eden bazı halleri kıyas ile gerektirebilir. Örneğin çirkin bir inanç, küfür veya başka bir şer suretine yol açabilir. Ya da bedende çirkin bir görünüm veya sakatlık suretine neden olabilir. Böyle olmasaydı küllî nizâm sâbit kalmazdı. Bu nedenledir ki zorunlu olarak ortaya çıkan ve kalıcı olmayan gereklere iltifat edilmemiş ve bunlar gözardı edilmiştir. Cenâb-ı Hakkın şöyle buyurduğu rivayet edildi: "Bunları cennet için yarattım; önemsemem, şunlar, da cehennem için yarattım, onu da önemsemem. Her şey yaratıldığı gaye içindir." (Bkz. Buhârî, Edeb, 120; Kader, 4; Müslim, Kader, 6-8; Tirmizî, Kader, 3)

Onuncu Mesele:

Ahiret, nefsler için ebedî saâdet, nübüvvet, vahiy ve ilhamın niteliği hakkındadır.

Konuya girmeden önce şu esasları koymak isteriz:

Birinci Esas: Her nefsânî kuvvetin kendine özgü bir lezzet ve hayrı, sıkıntı ve şerri vardır. İdrak eden idrak bakımından güçlü, zât bakımından üstün, idrak edilen de varlık bakımından kâmil, zât bakımından şerîf ve sebât bakımından daha kalıcı ise alınan lezzet çok daha fazla ve büyük olacaktır.

İkinci Esas: Herhangi bir kemâlde fiile geçiş, idrak edilenin lezzetli olmasının bilinmesi ama niteliğinin tasavvur edilememesi durumunda içten hissedilmez ve arzulanmaz. Ona doğru koşulmaz. Böyle bir idrak sahibinin durumu, şarkının tınısından veya tenin yumuşaklığından hiçbir şey hissetmeksizin ve tasavvur etmeksizin zevk alan sağır ile görme özürlünün durumuna benzer.

Üçüncü Esas: Kemâl ve mülâyim olan şey, idrak kuvvetinde bulunabilir. Bu durumda da nefs, sahip olduğu bir engel veya meşguliyet nedeniyle ondan tiksinir ve zıddını ona tercih eder. Ya da bilkuvve zıddıyla engellenmediği halde onu hissedemez. Hasta gibi. Engel kalktığında tabiî haline döner ve samimi bir istek sahibi olur. Tabiatı arzuladığı için de lezzetin kemâline ulaşır.

Bu esasları gördükten sonra deriz ki: Nefs-i nâtıkanın kendine özgü kemâli, küllün suretinin resmedildiği aklî bir âlem olabilmektir. Külldeki aklî düzen, suretlerin yaratıcısı tarafından küll üzerine taşan hayır, mebde'den başlayarak mutlak rûhânî değerli cevherlere akmak, sonra bedenlere bir şekilde bağlı rûhâniyete, sonra yapı ve varlıklarıyla göksel cisimlere, sonra nefsinde varlığın bütün yapısını toplayarak varolan âleme denk aklî bir âlem olabilmek, mutlak güzelliği, hayrı, hakkı ve eşsizliği görmek, onunla bütünleşmek, misâliyle nakşolmak, yoluna girmek ve onunla aynı cevherden olmak demektir. Kemâlin bu şekli, varlık, devamlılık, lezzet ve saadet bakımından hiçbir kemâl ile mukayese edilemez. Bu lezzet, fiziksel lezzetlerin çok üstünde, cismânî kemâlâtın fevkindedir. Hatta kemâl ve önem bakımından aralarında ilişki kurmak bile mümkün değildir. Bu

saadete ulaşabilmenin yolu, nefsin pratik kısmının ıslâhı ve ahlakı güzelleştirmekten geçer. Ahlak öyle bir melekedir ki onun sayesinde fiiller nefsten hiç düşünmeksizin çıkıverir. Bu da zıt yaratılışlar arasında aracılığı kullanmak suretiyle olur. Bu da aracılık fiillerinde bulunmakla değil ikisi arasında aracılık etme melekesinin gelişmesiyle olur. Bu süreçte hayvanî güçlerde itaat yapısı, nâtık kuvvetlerde ise üstünlük sağlama yapısı gelişir. İfrat ve tefrit melekeleri de bilindiği üzere hayvanî güçlerin gereklerindendir. Bunlar güçlendiğinde nâtık nefste itaat yapısı derinleşir. Bu da onun bedenle ilişkilerini güçlendirip ona boyun eğmesine yol açar. Aracılık melekesi ise, nâtık nefsin gereklerinden biridir. O güçlendiğinde bedenle ilişki kopar ve büyük bir mutluluğa ulaşır. Nefslerin bu iki kuvveti yani ilim ve amel kuvvetlerini kazanma bağlamında bulundukları farklı mertebeler mevcuttur. İnsan nefsinde akılla bilinenleri tasavvur etmek ve güzel ahlak ile donanmak ne kadar da gereklidir. Böylelikle ebedî bedbahtlığa mahkum olma sınırını aşmamış olur. Nasıl bir ahlak ve tasavvur insanın ebedî bedbahtlığını gerektirebilir? Hangi tasavvur ve ahlak bedbahtlığa yol açar? İbn Sina bunlara cevaben şöyle der: Bunları ancak takrîbî olarak söyleyebilirim. Keşke hiç konuşmayıp sussaydım. Şairin dediği gibi:

Bırak yazmayı, sen ehli değilsin,
Yüzünü mürekkebe batırsan ne çıkar.

Sanırım bu, insan nefsinin mufârak mebde'leri hakîkî bir tasavvurla düşünmesi, varlıkları burhan ile kanıtlanmış olduğu için onları yakînî biçimde tasdik etmesi, sonsuza dek uzanan küllî hareketlerde vukû bulan hususların gâî illetlerini öğrenmesi, küllün heyetinin ve cüzlerinin birbirlerine nispetlerinin zihninde oturması ve İlk Mebde'den varlık âleminde bulunan mevcûdâtın en sonuncusuna kadar hepsini kuşatan bir düzen olduğunu bilmesidir. Ayrıca inâyeti ve onun niteliğini düşünmesi, her şeyden önce varolan Zât'ın nasıl bir varlığı olduğuna kafa yorması, birliğinin nasıl olduğunu tefekkür etmesidir. Bu birliğin, çoğalma ve değişmeye uğramaksızın nasıl bilinebileceğini düşünmesidir. Varlıkların bu Zât'a göre nispetlerinin tertibinin nasıl olacağını düşünmesidir. İnsanın basireti arttıkça, saadete olan yatkınlığı da artacaktır. Bu sanki insanın,

bu âlemden ve bu âlemin bağıntılarından yine bu âlemle ilişkisini teyit etmesi sayesinde kurtulabileceğini göstermektedir. Böylece öbür âleme duyduğu arzu ve aşkı artarak onun sürekli öne bakmasını sağlayacak ve arkasına bakmayacaktır. Bu arzuyu kazanamamış ve bu tasavvurlarda bulunmamış olan nefsler ve basit kuvvetler, basitlikleri üzere kalsalar ve içlerinde birtakım sağlıklı yapılar, güzel ahlak melekeleri istikrar bulsa o ana dek kazandıklarıyla da mutlu olacaklardır. Ama bunun aksi olursa, ya da ilmî melekelerin esaslarına ulaştıktan sonra çıkan bir engelden dolayı sahip oldukları arzuya yüz çevirirlerse ebedî bedbahtlığa mahkum olurlar. Bu gruba girenler; ya insanî kemâle ulaşma noktasında kusurlu davrananlar, ya da gerçeklere aykırı çürük görüşlere ısrarla sarılan inatçılardır. Bilerek inkâr edenler en kötü durumda olanlardır. Saf nefsler, kurtuluşa uyanık ve zeki olanlardan daha yakındırlar. Ama nefsler ayrıldığı ve avâma hitap eden türden bir ahiret inancı yerleştiği zaman, insanlar için üstlerinde bulunan ve kemâl olmayan bir çekim kalmaz ki anlattığımız türden bir mutluluk yaşasınlar, ya da kemâl yokluğundan ötürü anlatılan türden bir bedbahtlığa düçâr olsunlar. Çünkü bütün nefsânî yapıları aşağıya dönük ve cisimlere doğru çekilmektedir. Bunların hayal edilmeleri gereklidir. Hayal için de cisimler gerekmektedir. İbn Sina dedi ki: Onlar için, hayal gücünün dayanacağı semâvî cirimler gerekir. Bu güç sayesinde kendisine dünyada anlatılan kabir ahvalini, dirilişi ve uhrevî hayırları görür. Bayağı nefsler de, kendilerine dünyada anlatılan azabı görürler. Hayali suret, fiziksel suretten daha zayıf değildir. Hatta bazı rüyalarda olduğu gibi çok daha kuvvetli bile olabilir. Değersiz nefsler açısından mutluluk ve bedbahtlık budur. Kutsal nefslere gelince, onlar bu tür hallerden uzak, kemâl ile temasta ve hakikî lezzete dalmış vaziyettedirler. Eğer onlarda söz konusu hallerden ahlakî veya itikâdî bir iz kalmışsa, ondan dolayı acı çeker ve illiyyûn derecesinin altında kalırlar. O iz silininceye kadar da bu durum devam eder. En yüksek derece, daha önce belirttiğimiz gibi peygamberlerin derecesidir. Peygamberlerin nefsânî kuvvetlerinde tabîiyât başlığında zikredeceğimiz üç özellik bulunur. Bu özellikleri sayesinde Allah Teâlâ'nın kelâmını işitir ve yakınlaştırılmış melekleri görürler. Melekler, onların görebileceği suretlere dönüşmüşler-

dir. Varlıklar en eşref olandan başladığı gibi, İlk Akıl'a da en eşref olan yükselir. Aşağı doğru inildiğinde ise en değersiz olan maddeye ulaşılır. Nefsler de aynı şekilde en değersiz olandan başlayarak nâtık nefse kadar yükselir ve nübüvvet makamına ulaşırlar. Bilindiği üzere insan türü, birlikte yaşamaya ve zorunlu ihtiyaçlarını sağlamak için türünün diğer mensuplarına muhtaçtır. Onun ihtiyacını sağlayan da bir şekilde ona muhtaçtır. İnsanlar arasındaki bu ortak hayat, ancak muamele ve alışverişle sağlanır. Herkes ihtiyaçları için başkalarına ihtiyaç duyar. Eğer her ihtiyacını kendi karşılamaya çalışırsa, aynı anda birçok şeyi yapmak zorunda kalır. Muamelelerde birtakım kuralların ve adaletin bulunması gerekir. Bu kuralları ve adalet ölçülerini koymak için de bir yasa koyucuya ihtiyaç duyulur. Yasa koyucu, insanlara hitap eden ve kurallara uymalarını sağlayan biri olmalıdır. Bu nedenle insan olmalıdır. Bu noktada insanların kendi görüşleriyle başbaşa bırakılmaları kargaşaya yol açacaktır. Herkes kendini haklı görecek, diğerlerini haksız sayacaktır. Böyle bir insana duyulan ihtiyaç, bıyıkların ve kaşların uzaması kadar gerekli bir olgudur. Ancak ilâhî inâyetin bu tür cüz'î yararlar gerektirmesi caiz olmadığı gibi, İlk Mebde' ve meleklerin de şunları bilip bunları bilmemesi caiz değildir. İlk Mebde'in mümkünler düzeninde bildiği şeyin varolması da caiz değildir. Peki varlığı ona bağlı olan ve varlığı üzerine başka bir şeyin varlığı mebnî olan şeyin varolmaması nasıl caiz olur? İşte bütün bu çelişkilerden dolayı birtakım ayetlerle diğer insanlardan ayrışan bir insan peygamberin varlığı şarttır. Bu ayetler, Rabbi katından indirilmiş olması itibarıyla onun doğruluğunu kanıtlar. İnsan peygamber insanları tevhide davet edip şirkten men eder, onlar için birtakım hüküm ve esaslar koyup güzel ahlaka özendirir, kin ve nefretten sakındırır. İnsanları ahirete ve ahiret sevabını kazanmaya teşvik edip mutluluk ve bedbahtlık için nefslerinin yatkınlık duyacağı misaller gösterir. Hakkın insanlara görünmesi, ancak özlü bir surette olur. Çünkü o, hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği bir şeydir. Peygamber onlara ibadetleri tekrar tekrar yaptırarak kendisinden sonra Mabud'larını zikretmelerini sağlar. İnsanlara Mabud'larını zikrettirecek şeyler, ya hareketler ya da hareketlerin yok edilmesi şeklinde olur. Hareketlere örnek olarak namaz ve benzeri ibadetleri zikredebiliriz. Hareketle-

ri yok etmeye örnek olarak da oruç ve benzeri ibadetleri zikredebiliriz. Bu tür hatırlatıcılar olmaması halinde insanların peygamberin davetini zaman içinde unutmaları muhakkaktır. Bu ibadetler onlara ahirette de büyük yarar sağlayacaktır. Ahiret saadeti, nefsin çirkin ahlaktan ve müfsit melekelerden arındırılmasıyla mümkündür. Bunların yerleşmesiyle nefs bedenden rahatsız olmaya başlar ve beden üzerindeki yönetme gücü artarak ondan etkilenmez olur. Bu sayede hakka yönelme ve batıldan yüz çevirme melekesini kazanır. Sonuçta bedenden ayrıldıktan sonra ulaşacağı mutluluk için tam bir istidât kazanmış olur. Bütün bu fiiller, herhangi biri tarafından Allah Teâlâ'dan indirilmiş farizalar olduğuna inanılmaksızın yapılsa ve bu kimse her fiilde Allah Teâlâ'yı zikretme gereğine inanarak O'ndan gayrisinden yüz çevirse zikredilen mutluğu kazanmaya lâyık olacaktır. Başka biri için böyle olunca, peygamberin Allah katından geldiğini bilerek bunları ifâ eden kimsenin durumu nice olur? Çünkü o, Allah Teâlâ'nın gönderdiği risâleti, resul göndermenin hikmet-i ilahiye vâcip olduğunu, peygamber tarafından vazedilen hükümlerin tamamının Allah Teâlâ tarafından vâcip kılınmış hükümler olduğunu ve peygamberin birtakım olağanüstü özelliklerle diğer insanlardan ayrıştığını, sıdkına delâlet eden ayet ve mucizeler sebebiyle kendisine itaatin farz olduğunu bilmektedir.

Bu mesele tabîiyât bölümünde açıklanacaktır. Ama siz, yukarıda anlattıklarımızdan Allah Teâlâ'nın mevcûdâtta nasıl bir nizâm kurduğunu anlamış olmalısınız. Heyulayı, bir sureti kaldırıp bir sureti isbât ederek nefslere nasıl da itaatkâr kılmıştır! İnsan nefslerinin felekî nefslerle nasıl sıkı ilişkileri olduğunu, hatta Faal Akl'ın heyula üzerindeki tesirinin nasıl ilginç ve güçlü olduğunu da görmüş bulunuyorsunuz. Nefs, mufârak akıllarla temas kurabilmek ve onlara fikir ve kıyasla ulaşılamayacak türden nice ilimler taşırmak için çok keskin bir sağlığa ulaşabilir. İlk Kuvvet ile cirimleri çekip çevirme, halden hale sokma gibi tasarruflarda bulunur. İkinci kuvvet ile de gaipten haber verir ve meleklerle konuşur. Bunların, peygamber için olanına vahiy, velîler için olanına ise ilhâm denir.

Bu noktada bilgelerin Reisi İbn Sina'nın tabîiyât konusunda söylediklerini nakletmeye başlıyoruz.

3. Tabîiyât (Fizik) ile İlgili Görüşleri

Ebu Ali İbn Sina dedi ki: Diğer bütün ilimler gibi fizik (=tabîiyât) ilminin de bir temel konusu ve ilaveleri vardır. Fizik ilminin konusu, değişim içinde olmaları, hareket ve sükûn yönünde müteharrik olmaları itibarıyla varolan cisimlerdir. İlmin esasları, cisimlerin madde ve suretten mürekkep olması, bunların hakikatleri ve her birinin diğerine nisbeti gibi hususlar olup ilahiyat ilmi başlığı altında bunlardan söz etmiştik. Terkip konusunda fizik ilmine özgü olan husus, fizikî cisimlerin mürekkep cisimlerden terkip olduklarını bilmenizdir. Bu cisimler ya yatak gibi birbirine benzer, ya da insan vücudu gibi farklıdır. Cisimler, müfret ve mürekkep cisimler olmak üzere ikiye ayrılırlar. Mürekkep cisimlerin bilfiil varolan sonlu sayıda cüzleri vardır. Mürekkep cisimler müfret cisimler olarak bilinen bu tür cüzlerden oluşmuşlardır. Müfret cisimler ise, bilfiil cüzleri olmayan ama bilkuvve sonsuz sayıda cüze bölünebilen cisimlerdir. Bölünme, cüzler arasındaki bitişmenin ayrılması şeklinde olduğu gibi, arazın bir kısmına mahsus olmasıyla da gerçekleşebilir. Ya da düşünce yoluyla olur. Bu üçü bakımından da bölünmeye uğramayan cisme bilfiil cüzü olmayan müfret cisim denir. Cismin, bilfiil bölünme kabul etmeyen cüzlerden mürekkep olabileceğini söyleyenlerin bu görüşleri tutarsızdır. Çünkü her cüz, diğer cüz ile temas halindedir ve onu bu temasla meşgul etmektedir. Bir şeyi temas yoluyla meşgul eden şey, ya bu meşguliyete bir ara vererek boşluk bırakacak, ya da böyle bir boşluk bırakmayacaktır. Boşluk bıraktığı anda temas edilen, bölünmüş olacaktır. Boşluk bırakmadığı takdirde ise başka bir şeyin ona temasına imkân vermeyecek, kendisine başka bir şey temas edecektir ki bu akıl ve mantığa aykırıdır. İki cüz üzerine vazedilmiş her cüz aynı şekilde bitişiktir. Bunun dışında dörtgenlerin terkibi de çap ve kenarların eşitliği sebebiyle ve güneş ve gölge temasları cihetinden böyledir. Bütün bunlar, atomun yani bölünmeyen cüzün (=cüz-ü lâ yetecezzâ) varolmasının imkânsızlığını ortaya koyan delillerdir.

Bu girişten sonra ilmin ana meseleleri üzerinde konuşmak istiyoruz. Bunları altı makale ile sınırlayabiliriz.

Birinci Makale

Fiziksel cisimlerin gerekleri olan hareket, sükûn, zaman, mekân, boşluk (=halâ), sonluluk (=tenâhî), cihetler, temas, kaynaşma (=iltihâm), bitişme (=ittisâl) ve ardışıklık (=tetâbu') gibi meseleler hakkındadır.

Hareket: Cisimde kararlı olan bir halin ağır ağır başka bir şeye doğru yönelme biçiminde değişmesi ve ona bilfiil ya da bilkuvve ulaşmasına 'hareket' denir. Hareketin halden ayrı olması gerekir. Hal, eksilme veya artışı kabul edebilir nitelikte olmalı ve kendinde benzersiz bir hal olarak kalabilmelidir. Siyahlık-beyazlık, sıcaklık-soğukluk, rutubet-kuruluk, uzunluk-kısalık, yakınlık-uzaklık ve hacim bakımından büyüklük küçüklük gibi. Cisim, bir mekânda iken hareket ettiği zaman onda kemâl hâsıl olur. Birinci fiil kemâle ulaştıran, ikinci fiil ise kemâle ulaşmadır. Cisim, ilk mekânında bilfiil, ikinci mekânda ise bilkuvve mevcut olur. Hareket, bilkuvve olanın bilkuvve olması bakımından ilk kemâlidir. Varlığı ancak mutlak kuvvet ile mutlak fiil arasında bir zamanda olabilir. Bilfiil hâsıl olan şeylerin istikrarlı ve kemâlini tamamlamış bir husûlü olmaz. Bundan ortaya çıkan, hareketin her şeyde eksilme ve artışa yatkın oluşudur. Bunun tek istisnası cevherlerdir. Şu halde cevherlerde hareket adına bir şey husûle gelmez. Cevherin kevn ve fesâdı bir hareketle olmayıp tek defada bir emirle olur. Niceliğe gelince, eksilme ve artışa yatkındır. Dolayısıyla onda hareket olabilir; gelişme, zayıflama, salınma ve yoğunlaşma gibi. Niteliğe gelince, o da eksilme, artma ve sertleşme kabul eder; ağarma, kararma gibi. Dolayısıyla onda da hareket husûle gelir. Muzâfa gelince, eksilme ve artışı kabul bakımından öncekilerden birinin kategorisi için ârız olabilir. Ona bir hareket izâfe edildiği zaman, söz konusu kategori için hakikat olur. 'Eyn' yani "nerede" olmaklığa gelince, hareketin ondaki varlığı gayet açık olup intikâldir. 'Metâ' yani ne zamanda olmaklığın cisim için varlığı, hareketin ona bağlanmasıyla olur. Onda hareket nasıl olabilir? Eğer hareket olsaydı, her "ne zaman" için, başka bir "ne zaman" söz konusu olacaktır. Vaz' yani duruma gelince kanaatimize göre onda da hareket olabilir. Özellikle yuvarlak cismin kendi ekseninde hareket etmesi örneğinde olduğu gibi. Çünkü onu kuşatan mekânın yok olduğu varsayıldığında bile hareketli olması imkânsız olmayacaktır. Ancak bu hareketli mekânda

varsayıldığı zaman imkânsız olacaktır. Bunun varlık âlemindeki örneği, kendinden ötede başka cirim bulunmayan en uzak cirimdir. Durum eksilme ve sertleşmeye yatkındır. Örneğin 'Dikil!' 'Eğil!' denir. Mülke gelince ondaki hal değişikliği, öncelikle nerede oluş bakımındandır. Şu halde mülkteki hareket arazdır. Fiilde bulunmaya gelince, mülkteki hal değişimi bilkuvve, niyet veya araçla olur. Hareket önce fiil sahibinin kuvvetinde, niyetinde veya aracında olur. Fiilde ise arazla olur. Hareket, bir halden çıkış olduğu için ancak kararlı bir halden çıkışla olabilir. Oysa fiiller böyle değildir. Şu halde zât ile hareket ancak nicelik, nitelik, neredelik ve durumda olabilir. Bu da bir şeyin neredeliği, niceliği, niteliği ve konumu bakımından hareketten önce veya sonra bulunduğu hal üzere kalmasının caiz olmamasıdır.

Sükun: Hareketin bulunabileceği bir şeyde hareketle ilgili suretin bulunmamasıdır. Onun bu yokluğu bir tür mana olup resmedilmesi mümkündür. İnsanda her ikisinin birden yok bulunmasıyla yürüme gücünün yokluğu arasında fark vardır. İlkinde inanç ve söylem bakımından mutlak olumsuzluk söz konusudur. İkincisi ise, yürüme gerekçesinin ortadan kalkması halinde varolan yürüme karşıtı durumda bulunmasıdır. Ancak yürüme hali, bir yerde mevcut olup illeti de mevcuttur. Yürümek söz konusu yokluk için arazla varolan bir illettir. Dolayısıyla yokluk araz illetine bağlı, arazla mevcuttur.

Biliniz ki cisimde gerçekleşen her hareket, ancak muharrik bir illetle varolabilir. Eğer zâtı ile ve cisim olması itibarıyla hareket etmiş olsaydı, her cisim hareketli olurdu. İşte bu yüzden, muharrikin cismî heyula ve onun sureti üzerine ilâve bir mana olması vâcip olmuştur. Böyle bir mana cisimde ya olur, ya olmaz. Muharrik, eğer cisimden ayrıksa cisimde mevcut hareket ve değişime yatkın bir manayı hareket ettirmiş olmalıdır. Zâtında bulunan bir mana sebebiyle hareketli olan cisim, zâtı ile hareket eden (=müteharrik bizâtihi) olarak isimlendirilir. Buna göre onda bulunan illetin bazen hareket ettirmesi, bazen hareket ettirmemesi söz konusu olur ki buna tercihle hareket eden (=müteharrik bi'l-ihtiyâr) denir. Ya da böyle olmaz ki buna da tabiatı gereği hareket eden (=müteharrik bi't-tab') denir. Tabiatı gereği hareket edenin tabiî hali içinde hareket etmesi caiz değildir.

Çünkü bir şeyin tabiatının, zâtı için gerektirdiği şeyin tabiat bozulmadıkça ondan ayrılması mümkün değildir. Cisimde belirginleşen her hareket, ancak tabiat bâtıl olmadan ayrı olabilir. Ama tabiat, hareketi tabiî haline dönebilmek için gerektirebilir. Tabiî haline döndüğünde hareketin gerekçesi ortadan kalkacak ve hareket etmesi mümkün olmayacaktır. Bu durumda da hareketin miktarı, tabiî durumdan olan uzaklığın miktarıyla orantılı olacaktır. Bu hareket, eğer mekânda oluyorsa doğru olmalıdır. Çünkü o, tabiî bir eğim içindir. Tabiî eğim için olanın da mesafe bakımından en yakında olması gerekir. En yakın mesafe ise doğru çizgiyle mümkündür. Mekânda gerçekleşen dairesel hareket, tabiî olamaz. Durumda gerçekleşen hareket de aynı şekilde tabiî olamaz. Tabiî olan her hareket, tabiî olmayan bir halden kaçıştır. Dolayısıyla onda ayrıldığı şeye dönmeye dönük tabiî bir kastın bulunması caiz olmaz. Çünkü onda tercih söz konusu değildir. Eğer dönüş gerçekleşiyorsa, o hareket gayr-i tabiî bir harekettir. Bu durumda da irade ve tercihten doğmuş bir hareket olur. Eğer zorlama sonucu olursa, o takdirde de tabiat ve tercihe rücû etmesi gerekir.

Hareketler, kendileri itibarıyla şiddet ve zaafa, hız ve yavaşlamaya maruz kalırlar. Ama bu, aralıklı sükûnlarla olmaz. Hareketler, tek bir kategori üzerinde vukû bulduklarında aynı cinste veya o kategorinin altında yer alan cinslerden birinde olurlar. Hareketler tür bakımından bir olabilirler ki bu durumda tek bir cihetten aynı türden başka bir cihete eşit bir zamanda yönelmeleri zorunlu olduğunda söz konusu olur. Şahıs bakımından da bir olabilirler. Bu da, şahıs bakımından tek bir hareketliden tek bir zamanda sâdır olduklarında olur. Birliği, hareketlerdeki bitişme sebebiyledir. Tür bakımından müttefik olan hareketler zıt olmazlar. Hareketlerin mutâbakatı ile bir kısmının bir kısmından daha hızlı, daha yavaş veya eşit olduklarının söylenebildiği hareketler kastedilir. En hızlı olan, aynı mesafeyi diğerinden daha kısa sürede alır. Zıddı ise en ağır olandır. Eşit olan da malûmdur. Hareketler arasındaki mutabakat, bilkuvve olduğu gibi bilfiil veya hayalle de olabilir. Zıt hareketlere gelince, konuları aynı olan iki harekete denir. Bunlar, o konuda bir araya gelmeleri imkânsız olan iki ayrı zât olup aralarında çok büyük farklılık mevcuttur. Hareketlerin zıtlığı, hareket edenlerin zıtlığıyla veya zaman sebebiyle, yahut zamanda hareket

edenlerin zıtlaşmasıyla gerçekleşmez. Aksine taraf ve cihetlerin zıtlaşmasıyla gerçekleşir. Buna göre mekânda gerçekleşen doğrusal ve dairesel hareketlerde zıtlaşma olmaz. Çünkü bunlar cihet bakımından çelişmemektedirler. Hatta dairesel harekette cihet dahi söz konusu değildir. Çünkü o bitişiktir. Mekânda gerçekleşen doğrusal hareketlerde zıtlaşma tasavvur edilebilir. Örneğin biri inerken diğeri çıkabilir, biri sağa giderken diğeri sola gidebilir. Hareket ve sükûn arasındaki zıtlığa gelince, yokluk ile iyelik arasındaki zıtlık gibidir. Her yokluğun sükun olmadığını, sükûnun hareket etmeme durumu olduğunu daha önce açıklamıştık. Bu da hareketin söz konusu olduğu mekânda geçerlidir. Bu açıdan bakıldığında mekândaki sükûn sadece mekândan ayrılma yönündeki hareketin karşısında yer alırken ona yönelen hareketin zıddı olmaz. Hatta bu sükûnun o hareket için tamamlayıcı olması bile söz konusudur.

Buraya kadar söylediklerimizi kavradığınızda zamanı anlamanız daha kolay olacaktır.

Zaman: Bir hareket, bir mesafede belli bir hızla varsayılır ve onunla beraber aynı mesafede başka bir hareket daha bulunur ve bu ikisi birlikte başlayıp mesafeyi birlikte alırlarsa, eğer farklı anlarda harekete geçmiş ve hareketi aynı anda terk etmişlerse, biri diğerinden daha fazla yol almış olacaktır. Eğer biri yavaş, diğeri hızlı ise, aynı anda başlayıp, aynı anda durmaları halinde yavaş olanın hızlı olandan daha az mesafe almış olduğu görülür. Hızlı olanın önce başlayıp bırakması durumunda belli hızla belli bir mesafe alması, belli bir ağırlıkla ise daha az mesafe alması mümkündür. Hızlı olanın sonra başlaması ve bırakması durumunda ise aynı hızla daha az mesafe alması mümkündür. Dolayısıyla bu mümkünlük ilki kısma mutabık iken mûceb kısma mutabık olmaz ve bu mümkünlüğün durumu bitme ve tükenme olur. Çünkü hareketler açısından tek bir hal söz konusu olsaydı, hız bakımından bir olanlar, yani başlama ve bırakma anı bakımından aynı olanların aynı mesafeyi almaları gerekirdi. Bir mümkünlük diğer mümkünlükten daha az olduğu için, bu mümkünlükte artma ve eksilmenin olması da mümkün olmuş ve harekete uygun bir miktara sahip olmuştur. Şu halde hareketler için, kendilerine uygun bir miktar söz konusudur. Hareketlere uygun olan her şey bitişiktir. Bitişme ise yeni-

lenmeyi gerektirir. İşte 'zaman' olarak adlandırdığımız kavram budur. Sonra bunun belli bir madde üzerinde olması gerekir. Buradaki madde hareket, yani hareket miktarıdır. Yokluk bakımından farklı iki hareketin vukû bulduğu varsayılırsa orada iki farklı mümkünlük, daha doğrusu iki farklı miktar bulunur. Mümkünlük ve miktarın ancak bir konu üzerinde olabileceğini daha önce ifade etmiştik. Şu halde zaman, kendisinden önce başka bir zamanın bulunduğu zamana bağlı bir muhdes değildir. Çünkü hakkında konuştuğumuz şey, bizzat o zamandır. Onun hâdis oluşu, ancak yaratıcısının önceden varolduğu bir yaratılış hudûsudur. Zamanın taalluk ettiği ve uygun olduğu şey de böyledir. Zaman bitişik bir kavram olup sadece zihinde bölünebilir. Bölündüğü zaman anlar çıkar ve geçmiş-gelecek olmak üzere iki dilime ayrılır. Geçmiş ve gelecek zamanların zaman içindeki konumu sayısal birimlerin sayı içindeki konumları gibidir. Onda bir an olması, sayıdaki tek birim gibidir. Hareket edenlerin zamandaki konumu, sayılanların sayı içindeki konumları gibidir. Dehr ise zamanı kuşatandır. Zamanın kısımları tamamen zihinsel kısımlar olan saatler, günler, aylar ve yıllar gibi dilimlerden oluşur.

Mekân: Cismi kuşatmış olan şeye mekân denir. Cismin dayandığı şeye de mekân denilmiştir. İlki tabiatçıların konu aldıkları tanımdır. Bu tanıma göre o, bir mütemekkini muhtevi, hareket halinde ondan ayrık ve ona denktir. O, bir mütemekkinde bulunan bir şey değildir. Heyula ve suret olan her şey mütemekkindedir. Şu halde mekân, ne heyula, ne de surettir. Maddeden soyut oldukları iddia edilen boyutlar da, mütemekkin cismin yerini almaz. Bu, bazılarının düşündükleri gibi boyutların boşluğundan veya boşluğu caiz görenlerin sandıkları gibi boş olmalarının caiz olması nedeniyle değildir.

Boşluğun reddi noktasında şöyle deriz: Boşun boşluğu varsayılsa mutlak anlamda bir şey olmayıp sahip olduğu niceliğe göre mevcuttur. Çünkü varsayılan her boşluk, kendisinden az veya çok başka bir boşluğu var edebilir, zâtında bölünme kabul edebilir. Yok (=ma'dûm) ve şey olmayan (=lâşey') ise böyle bir varetme gücüne sahip değillerdir. Örneği şey olmayanın boşaltılması söz konusu değildir. Çünkü o bir nicelik sahibidir. Nicelikler ise ya bitişik, ya ayrıktır. Zâtından ayrık olan ise cüzleri bakımından

ortak tariften yoksundur. Öyleyse boşlukta ortak bir tarif söz konusudur. Yani o, cüzleri bakımından bitişik olup değişik cihetlere yayılmıştır. Şu halde o, üç boyutu kabul eden bir durum sahibi niceliktir. Örneğin ona mutabık olan cisim gibi. O sanki, maddeden farklı öğretisel bir cisimdir. Bunlardan hareketle deriz ki: Boşluk, ya o miktar için vazedilmiş, ya da vazediş ve miktar boşluğun iki cüzü olması biçiminde olur. İlki geçersizdir. Zira miktar zihinde parçalanınca, boşluk tek başına miktarsız kalır. Buna rağmen bir miktarı olduğu varsayılsa, bu da akıl ve mantığa aykırı olur. Eğer kendi açısından miktar sahibi görülürse, o da kapladığı miktar değil kendiyle kâim bir miktar olur. Boşluk madde ve miktarın bileşkesi ise, o zaman cisim olur ki o da doluluktur.

Bitişme ve ayrışma kabul eden her şey ortak bir maddeye sahiptir. Bu madde her ikisine de yatkındır. Boşluk ise maddeye sahip değildir. Dolayısıyla onda bitişme ve ayrışma caiz değildir. Bundan hareketle deriz ki: İki cisim arasındaki bir diğerini menediş (=temânu) duyularla bilinir. Temânu, madde bakımından değildir. Çünkü madde, madde olması itibarıyla cüzlerinden ayrılmaya uğramaz. Ancak cisim, boyut sureti sebebiyle cisimden ayrılabilir. Boyutların tabiatları, geçişmeyi reddedip direnme ve sakınmayı gerektirir. Bir boyutun başka bir boyuta girdiği varsayılsa, ya ikisi de mevcut veya yok, ya da biri mevcut diğeri yok bulunurlar. İkisi birden mevcut olsalar, ikisi birden daha fazla olurlar. Çünkü büyük olan, her zaman daha fazladır. İkisi birden yok olsalar, ya da biri mevcut diğeri yok olsa, aralarında geçişme olmaz. Boşlukta cismin bulunması boyut içinde boyut olmasıdır ki bu imkânsızdır.

Cismin sonsuz olmayışı noktasında şunu söyleyebiliriz: Zât ile varolan her durum ve tertip sahibi sonludur. Eğer sonsuz olsaydı, ya bütün tarafları bakımından sonsuz, ya da bir tarafı bakımından sonsuz olurdu. Bir tarafından sonsuz olması halinde zihinde sonlu taraftan bir cüzün ayrılması söz konusu olurdu. Söz konusu miktar da o cüzle birlikte belli başına bir şey olacaktır. Ardından zihinde iki sonlu tarafa uygulanacaktır ki bu durumda ya, uzama bakımından birbirlerine mutabık olarak birlikte artan da eksilen de denk olacaktır ki bu imkânsızdır. Ya da uzamayıp kısalarak sonlu olacaktır. Ayrılanda da sonluluk olacağı için bileşkeleri sonlu

olacaktır. Bu durumda asıl da sonlu olacaktır. Bütün tarafları bakımından sonsuz olduğunda ise, bütün cüzlerin buluştuğu bir ayrım noktasına sahip olması varsayılarak son olur. Cüzler ve iki cüz hakkında söylenecek olan da ilkinde söylenenle aynıdır. Bundan doğan burhân şudur ki zât bakımından tertip üzere ve bilfiil mevcût olan sonludur. Bu bakımdan sonsuz olan şey ise varolduğunda eksilme ve artışı kaldırması ayrılmaz gerek olur ki bu da imkânsızdır. Cüzleri sonsuz ve bu cüzleri birlikte bulunmadığında ise geçmiş ve gelecekte birbiri ardınca varolması mümkündür. Belli bir sayıda ve durum ve tabiat bakımından tertipsiz olduğunda da birlikte bulunmalarına engel yoktur. Çünkü durum ve tabiat bakımından tertip üzere olmayan, intibâkı da kaldırmayacaktır. Birlikte varlığı olmayana gelince o bundan en uzak olandır. Cismânî kuvvetlerin sonluluğunu kabul ederken cismânî olmayan kuvvetlerin sonsuzluğunu savunuruz. İbni Sina dedi ki: Bilfiil sonsuz varlığın mümteni olduğu şeyler, bütün açılardan mümteni olmazlar. Örneğin sayı bilkuvve sonsuzdur. Hareketler de aynı şekilde fiile dönüşmeyen kuvvetle sonsuzdurlar. Sayıların sonsuzluğu belli bir sonu olmaksızın artma kuvvetine sahip olmalarındadır. Biliniz ki kuvvetler fiilin ortaya çıkış şiddetine veya ortaya çıkış sayısına ya da fiilin bekâ süresine göre artma veya eksilme bakımından farklılık arz ederler. Aralarında iki uzak fark söz konusudur. Şiddet türü bakımından fazla olan, müddet türü bakımından eksik olur. Hareket ettiren kuvvet şiddetli oldukça hareketinin kalıcılık süresi daha kısa, hareketlerini sayısı daha çok olur. Hiçbir kuvvet şiddeti bakımından sonsuz olamaz. Çünkü buna yatkın haller bakımından ortaya çıkan, ya zuhur ettiği şekil üzere artışı kabul etmesidir ki bu durumda sonlu ve sonra artışı caiz olur. Ya da bunu kabul etmez ki bu da şiddet bakımından sonluluktur. Cismânî kuvvetlerin tamamı bölünebilir ve sonludur.

Cihetlere gelince, bilindiği üzere sırf boşluk, boyutlar veya sonsuz bir cisim varsaydığımızda tür bakımından farklı cihetlerin varlığı asla söz konusu olmaz. Ne alt, ne üst, ne sağ, ne sol, ne ön, ne arka olur. Cihetler, ancak sonlu cisimler hakkında düşünülebilir. Aynı şekilde cihetler de sonludur. Bu nedenledir ki onlara işaret edilebilir ve her cihetin diğerinden ayrışan özgünlük ve ayrıcalığı vardır. Cisimler küresel olduklarında

cihetlerin belirlenmesi kuşatan ve kuşatılan üzere olur. Bunlardaki zıtlaşma, merkez ile kuşatan çevre arasındadır. Belirlenmiş cisim kuşatıcı olduğunda iki tarafın belirlenmesi için yeterli olur. Çünkü kuşatma, merkezi, ondan en uzak ve ona en yakın noktayı isbât eder, bunun için de başka bir cismi gerektirmez. Cihetlerin, yakınlığın kendisi, uzaklığın başka bir cisimle belirlenmesi sebebiyle yalnız kendisiyle belirlenmediği bir çevre varsayıldığında bu da hiç kuşkusuz bir kuşatıcıya götürecektir. Hareketleri doğrusal olan cisimlerde cihetlerin varlığı onların mekân ve hareketleri sebebiyle kendilerinden sonra olmaz. Çünkü cihetler, onların hareketleriyle ortaya çıkar. Dolayısıyla cihetlerin kendisiyle belirlendiği cismin mütekaddim bir cisim olması gerekir. Bu durumda cihetlerin biri tabiat gereği ona en yakın olacaktır ki o da üsttür. Bunu da ona en uzak olan izleyecektir ki o da alttır. Bu ikisi tabiat gereğidir. Diğer cihetler ise sırf cisim olmaları sebebiyle cisimlerde gerekli olmazlar. Aksine canlı olmaları sebebiyle gerekirler. İradî hareketin kendisine doğru olduğu cihet ön, kuvvetin başlangıcı olan cihet sağdır. Üst, ya âlemin üstte oluşuna kıyasla, ya da ilk oluşum hareketinin ona doğru olması itibarıyla böyle tanımlanmıştır. Bunların karşısında ise arka, sol ve alt gelir. Üst ve alt, uzaklığın iki uç noktası olarak bilinirler ki 'boy' olarak isimlendirilmesi en uygun olandır. Sağ ve sol arasındaki uzaklık ise 'en' adıyla anılır. Ön ile arka arasındaki uzaklık için en uygun isimse 'derinlik'tir.

İkinci Makale

Cisimlerin tabiî ve gayr-i tabiî durumları hakkındadır.

Bilindiği üzere cisimler basit ve mürekkep (terkip hali) olmak üzere iki kısma ayrılırlar. Her cismin zorunlu bir yerkaplamı (hacim) vardır. Bu hacim, onun için tabiî bir hacim olabileceği gibi, tabiatına aykırı bir hacim veya ne tabiî ne de aykırı bir hacim olabilir. Bu hacmin bir kısmının tabiî, bir kısmının aykırı olması da mümkündür. Cismin bütün hacminin tabiî olması imkânsızdır. Çünkü bu, söz konusu cismin tabiatı dışındaki her mekânı terk etmesini veya tabiatına uygun olan her mekâna yönelmesini gerektirir. Oysa gerçek durum böyle değildir. Çünkü bu, akıl ve mantığa aykırıdır. Cismin hacminin tabiatına tamamen aykırı olması da söz konusu değildir. Çünkü bunun gereği, cismin tabiatı icabı hiç sükûn bulmaması

ve hareket edememesidir. Bulunduğu her mekânın tabiatına aykırı olması halinde nasıl hareket edecek veya hareketsiz kalacaktır? Bulunduğu her mekânın ne tabiatına uygun, ne de aykırı olması ihtimali de geçersizdir. Çünkü cismi bulunduğu hal üzere varsaydığımızda onun için kısıtlayıcı ve arazların ortadan kalkması söz konusu olur. Bu durumda onun kendine özgü bir hacmi olması ve orayı kaplaması gerekir. Burası onun tabiî hacmidir. Oradan ancak zorlayıcı bir etkenin zorlamasıyla ayrılabilir. Dördüncü kısımda ise cismin kaplamlarından bir kısmının tabiî, bir kısmının tabiatına aykırı olması söz konusu olur. Aynı durum şekil için de geçerlidir. Buna göre her cismin bir şeklinin bulunması zorunludur. Çünkü cismin sınırları sonludur. Şekiller ya tabiî, ya da zorlama neticesidir. Zihinde varolan zorlayıcılar kalktığında ve cisim, cisim olması itibarıyla ele alınıp cüzleri benzer olduğunda şeklinin küresel olması gerekir. Çünkü tabiatın madde üzerindeki etkisi bir ve benzerdir. Dolayısıyla bir cüzünde açı, öbür cüzünde doğrusal veya eğik bir çizgi oluşturması mümkün değildir. Dolayısıyla cüzlerin benzer ve küresel olması gereklidir. Mürekkeplere gelince, cüzlerindeki farklılıktan dolayı şekilleri küresel olmayabilir. Semavî cisimlerin tamamı küreseldir. Cüzleri ve kuvvetleri benzer olduğu için tabiî kaplamları ve cihetleri de birdir. Bundan hareketle, iki âlemde iki arz tasavvur edilemeyeceği gibi iki ufukta iki ateş de tasavvur edilemez. Daha da ötesi iki âlem tasavvur edilemez. Çünkü âlemin küresel olduğu sâbit bir gerçektir. Biri diğerinin yanında ve aralarında boşluk bulunan, sadece bölünmez bir cüzle birleşen iki küresel cisim varsayılsa bu da imkânsızdır. Boşluğun imkânsızlığını daha önce ifade etmiştik. Harekete gelince, bilindiği üzere her cisim arazsız olarak, bir kaplamda bulunan cisim olması bakımından dikkate alınmıştır. Bu cisim ya hareketli veya hareketsiz olur. Tabiî hareket ve tabiî sükûn ile kasdettiğimiz de budur. Deriz ki: Eğer cisim basit ise, cüzleri benzer olur. Onunla buluşan ve mekânında bulunan cüzleri de böyledir. Cüzlerinden bir kısmı, mekânının cüzlerine diğerlerinden daha lâyık değildir. Onlardan birinin tabiî mekân sahibi olması da gerekmez. Dolayısıyla bulunduğu durumun dışında olması mümteni değildir. Bilakis tabiatları gereği o durum veya nerelikten bilkuvve ayrılmaları söz konusudur. Tabiatına yönelimi olmayan hiçbir cisim, haricî bir nedenle hareketi

kabul etmez. Dolayısıyla tabiatında bir tür hareket bulunması zorunludur. Ya bütün, ya cüzleri açısından böyledir. Böylelikle bulunduğu vaziyette cüzlerinin hareketiyle hareketli olabilir. Bu durumda harekete yatkın olan her şeyde bir yönelim esası mevcuttur. Bu yönelimin doğrusal veya dairesel olması mümkündür. Semavî cisimler daha önce de ifade ettiğimiz gibi doğrusal hareketi kabul etmezler. Onlar dairesel hareket içindedirler. Hareketlerinin dayandıkları ilkeleri daha önce ifade etmiştik.

Niteliğe gelince öncelikle deriz ki, semavî cisimler maddeleri bakımından müşterek olmayıp tabiatları itibarıyla farklıdır. Aynı şekilde suretleri de farklıdır. Bunlardan birinin maddesinin başka birinin suretinde tasavvur edilmesi uygun değildir. Eğer bu mümkün olsaydı, doğrusal harekete dönülürdü ki bu imkânsızdır. Semavî cisimlerin tür bakımından farklı beşinci bir tabiatları vardır ki unsurların tabiatlarından farklıdır. Onların maddeleri müşterek, suretleri ise farklıdır. Bunlar ateş gibi kuru sıcak, hava gibi sıcak nemli, su gibi soğuk nemli ve toprak gibi kuru soğuğa ayrılırlar. Bunlar onlar açısından suret değil araz niteliğinde olup birbirlerine dönüşmeye, gelişme ve bozulmaya yatkındırlar. Semavî cisimlerin etkilerine de açıktırlar. Niteliklere gelince sıcaklık ve soğukluk etken (=fâil) niteliklerdir. Sıcak olan başka bir cismi titretip eritebilir ve buna maruz kalan da acı çekebilir. Soğuk ise başka bir cismi yoğunlaştırıp sertleştirebilir ve buna maruz kalan acı hissedebilir. Nem ve kuruluk ise edilgen niteliklerdir. Nemli, bölünme ve birleşmesi, şekillendirme ve savması kolay olandır. Kuru ise bütün bunları kabulü zor olandır. Mürekkep cisimleri oluşturan basitler, bu dört kuvvetin etkisiyle farklılaşıp ayrışabilirler. Bunlardan hiçbiri diğeri için yok olamaz. Cisimler için yapıtaşı niteliğinde değildirler. Ama tabiatlarıyla tek başlarına bırakılıp haricî hiçbir engelleyicinin etkisinde kalmadıklarında bunlardan cirimlerinde sıcaklı veya soğukluk, kuruluk veya rutubet hâsıl olur. Yine tabiatlarıyla tek başlarına bırakılıp kendilerinden bir engel tarafından engellenmediklerinde ya sükûn, ya yönelim veya hareket hâsıl olur. İşte bu yüzden bunlara tabiî kuvvet denilmiştir. Örneğin ateş tabiatı gereği yakıcı, sema tabiatı gereği hareketlidir. Böylelikle tabiî kaplamları, tabiatın bunlar için nasıl kullanılabileceğini, tabiî nitelikleri öğrenmiş bulunuyorsunuz. Bunlardan hareketle deriz ki:

Unsurlar dönüşüm ve değişime yatkındırlar. Çünkü aralarında müşterek bir madde vardır. Bunlarda müşâhede dikkate alınır. Örneğin tatlı suyun bir buz taşına döndüğünü görürüz. Taşın çözülerek kuma dönüştüğünü de görebiliriz. Bu dönüşüm sürecinin ardından tekrar suya dönüşebilir. Şu halde su ile toprak madde bakımından müşterektirler. Aynı şekilde açık bir havanın bir anda sertleşerek büyük ölçüde veya tamamen su, kar ve doluya dönüştüğünü görebilirsiniz. Donmuş buzu bir tunç kaba koyduğumuzda yüzeyde damlacıklar olduğunu görürüz. Bu, sızma veya damlama şeklinde değildir. Çünkü buzun kaba temas etmediği tarafta oluşması söz konusudur. Benzer durumu su sıcak ve kap dolu olduğunda görmeyiz. Kabın içindeki bu toplanma, buzun temas etmediği yerlerde olmaktadır. Kabın ağzını kapattıktan sonra bir buz kütlesinin içine gömersek, yine içinde su biriktiğini görürüz. Aynı kabı ağzı kapalı biçimde kaynar suyun içine koysak içinde hiçbir şeyin birikmediğini görürüz. Bu fiziksel olayların nedeni, kaba giren veya kaptan çıkan havanın suya dönüşmesinden başka bir şey değildir. Şu halde su ile hava arasında müşterek bir madde bulunmaktadır. Hava ateşe de dönüşebilir. Bunu en iyi gözlemlediğimiz yer, demircilerin kullandıkları körüklere benzer şekilde şiddetli bir hızla hareket ettirilen pompalarda görürüz. Bunlardan çıkan hava, ahşap ve benzerlerinde tutuşup yanar. Ancak bu, çekilme şeklinde olmaz. Çünkü ateş, sadece yukarı doğru hareket edip bir mekânda istikrara yönelen bir harekette bulunmaz. Çünkü ahşapta bulunan ateşin, korda bulunan ve yanmayan ateş miktarında olması imkânsızdır. Ateşin bir yerde istikrarı elbette miktarı bakımından daha toplayıcıdır. Yayılan bir şey her zaman için toplanandan daha zayıf olur. Şu halde hava ile ateş arasında da müşterek bir madde bulunmaktadır. Deriz ki: Unsurlar büyüme ve küçülmeyi, yoğunlaşma ve seyrelmeyi kabul ederler. Bir cisim, dıştan bir ziyade olmaksızın diğer cisimden büyük olabilir. Eksiklik olmaksızın da ondan küçük olabilir. Büyük ile küçük arasında da müşterek bir madde vardır. Çünkü miktar heyulada bulunan bir araz, büyüklük ve küçüklük ise niceliklerde bulunan arazlardır. Bunu suyun kaynama halinde görebiliriz. Kaynatılan su seyrelerek hacim bakımından büyür. Aynı şekilde şarap da küpte bekledikçe şişer ve kaynatıldığında taşar. Gülsuyu şişesi de böyledir. Ağzı kapalı ve dolu

iken kaynatılırsa kırılıp dağılır. Bunun tek sebebi, içindeki suyun kaynama sonucu hacminin artmasından başka bir şey değildir. Bu noktada ona dâhil olan ateş parçalarıyla büyüdüğü kesinlikle söylenemez. Şişe suyla dolu ve içinde boşluk yokken böyle olması nasıl mümkün olacaktır? Ateşin tabiatı gereği yükselme yönünde hareket ettiği de söylenemez. Böyle olsaydı gülsuyu şişesini kırması değil yukarı doğru kaldırarak uçurması gerekirdi. Bir kap hafif ve sert olduğunda onu yukarı itmek kırmaktan daha kolay olur. Şu halde gülsuyu şişesinin kırılma nedeni, suyun bütün yönlerden yayılıp genişlemesi sonucunda en zayıf noktasından çatlamasıdır. Miktarın artıp eksilme göstermesini kanıtlamak için başka örnekler de verilebilir. Deriz ki: Unsurlar, semavî etkilere de açıktır. Meyvelerin olgunlaşması, denizlerin met cezir olayı, güneş sıcak ve yukarı doğru hareketli olmadığı halde güneş ışığı vasıtasıyla ısı ve ışığın yayılması, ısının etkisiyle yükselme gibi fiziksel etkilere gelince bütün bunlar maddenin suretleri kabulü noktasında suretlerin yaratıcısı tarafından bahşedilmiş istidatlardır. Felekî kuvvetlerin de haricî etkileri olabilir. Yoksa afyonu soğutan suyu soğutandan nasıl daha güçlü olacaktır? Soğuyan kısım zıtlarla mürekkep olma sonucu baskı altına alınmıştır. Yine güneş ışınlarının otlar ve bitkilerde meydana getirdiği en hafif ısınmanın etkileri, ateşin verdiği daha yüksek ısıya rağmen oluşmaz. Unsurların dönüşüm, değişim ve etkileri nasıl kabul ettiklerini bu şekilde görmüş ve neyin cevher itibarıyla, neyin de unsur itibarıyla olduğunu açığa çıkarmış olduk.

Üçüncü Makale

Mürekkep cisimler ve âsâr-ı ulviyye (meteoroloji) hakkındadır.

İbn Sina dedi ki: Dört unsurun küllîleri mutlak olarak varolmayıp karışık halde bulunurlar. Basitlik bakımından en güçlüsü ateş, sonra topraktır. Ateş, gücü itibarıyla kendisiyle karışanları kendine dönüştürür. Toprak ise bütününde onu kuşatan nüfuz gücünden dolayı böyledir. Onun merkeze yakın olan içyüzü, basitliğe en yakın olan kısmıdır. Toprak farklı tabakalara sahiptir. Birinci tabaka merkeze en yakın olandır. İkincisi çamurdur. Üçüncü tabakasında su ve güneş tarafından kurutulmuş çamur karışık halde bulunur ki bu kara tabakasıdır. Suyun toprağın tamamını kuşatmış olmamasının nedeni, toprağın suya dönüşerek basık arazi olması

veya suyun toprağa dönüşerek tepelerin oluşmasıdır. Toprak sert olup su ve hava gibi akışkan değildir. Dolayısıyla cüzleri birbiri üstüne dökülerek dairesel biçimde şekil alabilir. Hava ise dört tabakadan oluşur. Toprağın hemen üstündeki tabaka, buharlar ve ısıdan oluşan sulu hava tabakasıdır. Çünkü toprak güneş ışınlarının etkisiyle ısınır ve ısı civara yayılır. Bir diğer tabakada yine buharla karışık bir rutubet vardır, ama ısı bakımından daha düşüktür. Üçüncü tabaka, saf ve mutlak havadan oluşur. Dördüncü tabaka ise dumanlardan oluşan dumansı tabakadır. Dumanlar havada yükselerek ateşin merkezine yönelir ve en yüksek yüzeyde yayılarak yanan hava gibi olurlar. Ateş ise tek bir tabaka olup ışığı yoktur. Rengi olmayan şeffaf hava gibidir. Ateşte görülen renkler, ona karışan dumanların etkisiyle oluşur. Ateşin üstünde ise yüksek felekî cirimler bulunur. Unsurlar, tabakaları itibarıyla onlara boyun eğmiş olup fesâda uğrayan varlıklar da onların tesirleriyle doğmuştur. Felek her ne kadar soğuk veya sıcak değilse de, süflî cisimlerde ondan kaynaklanan bir ısı ve soğukluk bulunur. Bunun nedeni felekten o cisimlere taşan güçlerdir. Bunu cisim üzerine yansıtılan bir ışının yakıcı etkisinde görebiliriz. Eğer bu ışının yakma gücü güneşin ısısından kaynaklansaydı, üste en yakın olanın en sıcak olması gerekirdi. Halbuki böyle değildir. Esas yakma nedeni, ısıtıcı güneş ışınının etkilediği havayı ısıtmasıdır. Felek hareketlendirme gücüyle sıcaklığı harekete geçirdiğinde su karasal arzî cisimlerde buharlaşma, katı karasal cisimlerde ise dumanlaşma başlar. Buharın yükselme mesafesi, dumanın mesafesinden daha kısadır. Çünkü su ısıtıldığı zaman sıcak ve nemli olur. Karasal cisimler ise ısıtılıp latifleştikleri zaman sıcak ve kuru olurlar. Sıcak ve nemli olan, havanın tabiatına daha yakındır. Sıcak ve kuru olan ise ateşin tabiatına daha yakındır. Buhar, havanın merkezini geçemeyip ışının etkisinden çıktığında soğuyarak yoğunlaşır. Duman ise havanın kaplamını aşarak ateşin sınırına ulaşır. Bu ikisinde hapsolduklarında başka varlıklar oluşur. Duman ateşin kaplamına girdiğinde tutuşur. Tutuştuğunda ise muhtemelen içindeki tutuşmanın tesiriyle kayan bir yıldız gibi görünür. Bir diğer ihtimale göre de yanar ve içindeki yanmanın etkisiyle kırmızı siyah olağanüstü semboller gibi görünür. Bir diğer ihtimale göre yoğun ve uzun olup içindeki yanmanın devamıyla birlikte bir yıldızın altında yoğunlaşır

ve ateş onu gezegenin feleğinde döndürür. Bunun sonucunda gezegenin kuyruğu gibi görünür. Bazen de derin olur ve gezegenin çevresini sakal gibi kuşatır. Dumanlar havanın soğuğuyla alazlandığında yanmaya devam ederler. Dumandan arda kalanlar ise bulutların içinde sıkışarak bulutun ortasında bir rüzgar olarak şiddetli hareketinden dolayı gök gürültüsü denilen sesin çıkmasına yol açarlar. Hareketi ve hareket ettirmesi çok kuvvetli olursa, hareketin yol açtığı yüksek ısı, hava ve dumandan dolayı tutuşarak ışık saçan bir ateşe dönüşür. Buna da şimşek denir. Eğer yanan duman ağır ve yoğun ise, bulutun yeryüzüne doğru savrulmalarıyla birlikte savrulur ve yıldırım adını alır. Ama bu, latîf bir ateş olup giysilere ve esnek cisimlere nüfuz ederken altın, demir ve benzeri sert cisimlere çarptığında onları eritir. Öyle ki kesenin içindeki altınları eritirken keseyi yakmaz. Deri sırımlardaki altını eritirken sırımları yakmaz. Yıldırım gök gürültüsünden hâlî olmaz. Çünkü ikisi de benzer bir hareketten kaynaklanmaktadır. Göz daha keskin olduğu için yıldırımı görür, ama gök gürültüsü kulağa hemen gelmez. Yıldırımın görülmesi, gök gürültüsünün işitilmesinden önce olur.

Yükselen buharın bir kısmı latîf olup olabildiğince yükseklere çıkar ve orada birikerek çoğalır. Havanın en uzak ve ışığın kesildiği noktasında soğuyarak yoğunlaşır. Buharın yoğunlaşmış halinden bulut oluşurken sızan kısmından da yağmur oluşur. Buharın bir kısmı ağırlığından dolayı buluta dönüşemeyip hızla soğur ve ani gelen gece soğuğuyla karşılaştığında buluta dönüşemeyerek yere düşer ki buna çiğ denir. Birikmiş buhar bazen yükseklerde donarak yere düşer ki buna kar denir. Buhar yükseklerde birikemeden yani çiğ formunda iken yere düşer ki buna kırağı denir. Buhar, yağmur damlalarına dönüştükten sonra donarak iner ki buna da dolu denir. Buharın donması, kış mevsiminde buluttan ayrıldıktan sonra, baharda ise bulutun içindeyken olur. Çünkü dışı ısındıkça, soğuk içeride yoğunlaşır ve giderek suya dönüşür. Soğuğun şiddeti ise onu dondurur. Soğuğun şiddetinden dolayı bizzat havada yoğunlaşması da mümkündür ki bu durumda önce buluta sonra suya dönüşür. Buhar, bulutun parlak yüzeyi üzerine yapışarak görme noktalarına ve yoğun duvarlar düştüğü gibi farklı ışık ve şua suretleri biçiminde de görülebilir. Bu durumda şuaya uzaklık ve yakınlıkları, görüş açısına yakınlık ve uzaklıkları, duruluk

ve bulanıklıklarına, düzgünlük ve eğriliklerine, çokluk ve azlıklarına göre farklı görünümler kazanırlar. Bu olayın sonucunda ise gökkuşağı, hâle, güneş ve parlak yıldızlar biçiminde görüntüler oluşur.

Hâle, şuaların birbirlerine karışmasının göze yansımasından oluşur ki ortadaki bulut şuayı gizleyemez. Bu durumda öyle bir daire görünür ki odağı, bakan ile şuayı birleştiren bir çizgi gibidir. Göz bu hâlenin içine nüfuz ederek şuaya ulaşır. Dağılan kısımlarına baskın olan aydınlık onu sanki yokmuş gibi gösterir. Oradaki bulut, sanki şeffaf bir hava gibidir. Gökkuşağına gelince, bunda bulut şua yönünün aksinde olur. Çise halinde yağan yağmurdan şuaya akseden açılar, bakanla şua arasında olmaz. Bilakis bakan şuaya daha yakındır. Bu durumda gökte oluşan kemer benzeri daire şuaya bakandan daha uzak olur. Güneş eğer ufukta ise, bakan ve şuanın üstünden geçen hat ufkun üzerinde ve odak olur. Bu durumda ufuk yüzeyinin daireyi ikiye bölmesi gerekir. İşte bu nedenle gökkuşağı yarım daire şeklinde görülür. Eğer güneş daha üstte ise, yarım daire daha küçük olacak, renkler de yakın tarafta tam olarak belirgin olmayacaktır. Bulutların erken çözülmesi durumunda ise sis oluşur. Aşağı doğru sarkarak savrulmalarından rüzgarlar oluşur. Rüzgarlar birbirleri üzerine savrulabilirken, havanın bir yönde salınarak gevşemesinden dolayı daha da hareketlenip başka rüzgarların üzerine binebilirler. Rüzgarları en çok etkileyen ise, bol miktarda yoğunlaşmış yükselen dumanın soğuyarak inmesidir. Rüzgarların kaynakları yükseklerdir. Dönmeleri ise yükselen havaya bağlı dairesel harekete gösterilen dirençtir ki bunun sonucunda rüzgarların dönmesi gündeme gelir. Sam yeli ise, yanıcı bir rüzgardır. Yeryüzünün içinde yaşanan terlemeye gelince, bu bir yöne meylettiğinde soğuyarak suya dönüşür ve met olayının etkisiyle yukarı çıkarak pınar şeklinde akar. Eğer sıcaklık bu suları bırakmamışsa, soğuyarak çoğalır ve katılaşarak alışılagelmiş mecralardan yeryüzüne çıkamayıp bir defada büyük bir zelzeleye yol açarak çıkarlar ve tükenirler. Zelzele, yeryüzünün içindeki alçak kısımların çökmesi sonucunda sıkışan havanın boşanması şeklinde de olabilir. Buharlar dağ ve mağaraların altlarında sıkıştığında, eğer güneşten yayılan ısı veya gezegenlerin etkilerine maruz kalırlar ise bunlardan maden cevherleri oluşur. Bunlar, durum, zaman ve hammadde farklılığına bağlı olarak farklı olurlar.

Cevherler arasında altın ve gümüş gibi eriyip şekillendirilebilenler olduğu gibi cıva ve petrol gibi henüz sertleşmemiş olanlar da bulunur. Şekillendirilebilir olanların özelliği tam sertleşmeye direnmeleri ve sahip oldukları rutubetin canlılığını korumasıdır. Bazı cevherler ise buna yatkın değildir. Dört unsurdan felekî güçlerin tesiriyle birtakım varlıklar da oluşabilir. Unsurlar birbirlerine çok dengeli olarak karıştıklarında madenler oluşur. Mürekkep varlıklarda ise besleme kuvveti, geliştirme kuvveti ve doğurganlık kuvveti bulunabilir. Bütün bu kuvvetler ise özellikleriyle ayrışmıştır.

Dördüncü Makale

Nefsler ve kuvvetleri hakkındadır.

Biliniz ki nefs, tek bir cins olması bakımından üç kısma ayrılır:

a. Nebâtî nefs: Tabiî ve işlevsel bir cismin doğması, gelişmesi ve beslenmesi bakımından sahip olduğu ilk kemâl halidir. Gıda öyle bir cisimdir ki gıdası olduğu söylenen cisme benzeme özelliğine sahiptir. Çözülme miktarı az veya çok olabilir.

b. Hayvanî nefs: Tabiî ve işlevsel bir cismin cüz'îleri idrak etmesi ve irade ile hareket etmesi bakımından sahip olduğu ilk kemâl halidir.

c. İnsanî nefs: Tabiî ve işlevsel bir cismin varolan fiilleri düşünerek icra etmesi ve görüşüyle hüküm çıkarması ve küllî hususları idrak etmesi bakımından sahip olduğu ilk kemâl halidir.

Nebâtî nefsin üç kuvveti vardır:

1. *Besleme kuvveti:* Bu kuvvet, başka bir cismi, sahip olduğu cisme benzer kılar ve çözülen kısımlarına karşılık onu buna ekler.

2. *Büyüme kuvveti:* İçinde bulunduğu cismin en, boy ve derinlik gibi ölçülerinde artış sağlayarak bulunması gereken olgunluğa ulaşmasını sağlar.

3. *Üreme kuvveti:* Kuvvet bakımından kendisine benzer bir cüz'ü cisimden alıp benzer başka cisimlerin de yardımıyla yaratma ve karıştırma gibi etkilere maruz bırakması sonucunda bilfiil ona benzer bir cismi ortaya çıkarmasıdır.

Nebâtî nefsin de üç kuvveti vardır. Hayvanî nefsin biri hareket ettirmeyi, diğeri idraki konu alan iki kuvveti vardır. Hareket ettirme kuvveti iki

kısma ayrılır ki ya diriltici olması itibarıyla hareket ettirici, ya da fiil sahibi olması itibarıyla hareket ettiricidir. Diriltici hareket gücü, istek ve arzu kuvvetidir. Bu kuvvet, istenen veya kaçılan bir suretin ardından zihinde resmedildiği zaman onu idrak eden kuvveti harekete yöneltir. Bu kuvvetin iki dalı olup ilki şehvanîdir. Şehvanî kuvvet, zevk alma isteğiyle yararlı veya zorunlu olarak hayal edilen şeylerden kendisine yakın olanı harekete yönelten kuvvettir. İkinci ise gazap kuvvetidir ki baskın gelme gayesiyle zararlı veya ifsat edici bir şeyi savmak üzere hareket etmeye yönelten kuvvettir. Fiil sahibi olması itibarıyla hareket ettirici kuvvete gelince sinirler ve kaslarda varolan kuvvettir. Bu kuvvet sayesinde kaslar gerilip kiriş ve bağlar köklere doğru çekilir veya köklere aksi istikamette gevşetilip uzatılırlar.

İdrak kuvvetine gelince o da iki kısma ayrılır.

İlki dışta olanları idrâk eder ki bu beş ya da sekiz duyuda kendini gösterir. Bunlar arasında bulunan görme duyusu, sinir boşluğunda varolan bir güç olup ıslak deriye yansıyan şeffaf cisimlerde bilfiil bulunan renkli siluetlerden; parlatılmış cisim yüzeylerine kadar, her şeyin suretini idrak edebilir. Bir diğeri olan işitme duyusu ise kulak deliği yüzeyine dağılmış sinirlerde bulunan bir güç olup vuran ile vurulan arasındaki tazyike maruz kalan hava dalgalanmasının oluşturduğu sesi etkileyen dalganın kulak deliğinde hapsedilmiş havada oluşturduğu etki sonucu oluşan dalgaların orada bulunan sinirleri hareket ettirmesi neticesinde ortaya çıkan sureti idrak edip oluşan sesi işitir. Koklama duyusu ise beynin ön kısmında göğüs uçlarına benzer biçimde yer alan iki çıkıntı içinde bulunan bir güç olup koklanan havayla karışık kokuyu idrak eder. Bir diğeri olan tat alma duyusu ise dil yüzeyine yayılmış olan sinirlerde bulunan bir güç olup ona temas eden tükürüksü yaşlığa karışan cisimlerin tatlarını idrak eder. Bir diğeri dokunma duyusu olup bedeni kaplayan bütün deri tabakasında yer alan sinirlerden oluşan bir güçtür. Sinirler, kendilerine dokunan, zıtlaşma yoluyla etkide bulunan, tabiat veya yapısında değişime yol açan her şeyi idrak eder. Bu gücün tür itibarıyla olmayıp dört farklı kuvveti kaplayan bir cins olması daha doğrudur. Bu dört kuvvetin ilki sıcak-soğuk zıtlığını belirler. İkincisi sert-yumuşak zıtlığını belirler. Üçüncüsü yaş-kuru zıtlığını belirler. Dördüncüsü ise pürüzlü-pürüzsüz zıtlığını belirler. Bu ikililerin

tek bir araçta bulunması, öz itibarıyla bir olmaları gibi bir düşünceyi doğurabilir. Duyularla algılananların tamamı, duyu organlarına giderek onlar tarafından şekillenirler. Duyu gücü de onları bu şekilde idrak eder.

İkinci kısım: İçten idrâk eden (=bâtınî) güçler. Bunların bir kısmı duyularla algılananların suretlerini, bir kısmı ise manalarını idrak eder. İki kısım arasındaki fark şudur: Suret, nefs-i nâtıkanın ve zâhirî duyuların birlikte idrâk ettikleri şeydir. Ama duyu, onu daha önce idrak ederek nefse iletir. Koyunun kurt suretini idrak etmesi gibi. Manaya gelince o da, nefsin duyuların idrakinden önce duyularla algılananı idrak ettiği şeydir. Koyunun kurtta kendisi için varolan tehlikeyi idrak edip ondan kaçması gibi. Batınî idrakler arasında bazıları hem idrak eder, hem fiilde bulunur, bazıları ise yalnız idrak edip fiilde bulunmazlar. İkisi arasındaki fark şudur: Bunlarda fiil, idrak edilen suret ve manaların birbirleriyle baş başa bırakılması ve birbirlerinden ayrılmalarıdır. Bu durumda idrak de, fiil de idrak ettiği şeyde olur. Fiille beraber bulunmayan idrak ise, suret veya mananın herhangi bir fiili olmaksızın sadece kuvvede bulunmasıdır. Bâtınî idrak edilenler arasında ilk olarak idrak edilenler olduğu gibi ikinci olarak idrak edilenler de bulunur. İkisi arasındaki fark şudur: İlk idrak, suretin bir şeyin kendisi için hasıl olduğu surette ortaya çıkmasıdır. İkinci idrak ise suretin oluşmasına yol açan başka bir şey cihetinden olmasıdır.

Bâtınî hayvanî idrâk güçlerinden biri de hiss-i müşterektir. Bu kuvvet, beynin ön kısmındaki ilk boşluk olup zâtı itibarıyla beş duyuda oluşan bütün suretleri kabul eder. Sonra hayal ve tasvir gücü gelir ki bu da beynin ön kısmının son boşluğunda yeralır. Hiss-i müşterek tarafından kabul edilen suretleri onların zail olmasından sonra da korur. Bir de hayvanî nefse kıyasla muhayyile olarak isimlendirilen, insanî nefse kıyasla da müfekkire gücü olarak anılan bir kuvvet vardır. Beynin orta kısmındaki boşlukta yeralan bu kuvvet hayalde bulunanları sentezler veya tercihine göre birbirlerinden ayırır. Sonra vehim kuvveti gelir ki bu da beynin orta kısmının sonunda yeralır. Bu güç sayesinde duyularla algılanan cüz'iyâtta bulunan gayr-i hissî manalar idrak edilir. Kurdun kendisinden kaçılan bir hayvan, bebeğin şefkat görmesi gereken bir canlı olmasına hükmedilmesi gibi. Sonra hatırlayıcı hafıza kuvveti gelir ki beynin son boşluğunda yeralır. Vehim

kuvvetinin idrak ettiği gayr-i hissî manaları muhafaza eder. Hafızanın vehim kuvvetine nispeti hayalin hiss-i müştereke nispeti gibidir. Ancak biri manalar, diğeri suretlerle ilgilidir. Bunlar, hayvanî nefsin beş kuvvetidir.

İnsanın nefs-i nâtıkasının sahip olduğu kuvvetler ise bilme (=kuvvet-i âlime) ve yapma (=kuvvet-i âmile) kuvvetleri olmak üzere ikiye ayrılır. Bu kuvvetlerin her ikisi de isimdeki ortaklıktan dolayı 'akıl' olarak adlandırılabilir. Yapma kuvveti, insan bedenini fikre özgü cüz'î fiiller yönünde hareket ettiren kuvvettir. Bunu kendine özgü ıslah edici görüşler gereği ifa edip hayvanî dürtü kuvvetine kıyasla ifa etmez. Hayal edici ve vehmedici hayvanî kuvvete benzerliği dikkate alınır. Ayrıca kendine kıyasla dikkate alınır. Bunun dürtüsel kuvvete kıyası, insana özgü etken ve edilgen durumlar oluşmasına izin vermesidir. Utanma, haya, gülme ve ağlama gibi. Hayal ve vehim güçlerine benzerliği, bunları kevn ve fesâda tâbi hususlarla ilgili önlemleri ve insanî sanatları bulmada kullanmasıdır. Bunun kendi nefsine benzerliği ise, onunla teorik akıl arasında ortaya çıkan yaygın ve herkesçe bilinen görüşlerin doğmasıdır. Yalanın yüz kızartıcı, doğruluğun güzel olması gibi. Bu kuvvetin aklî kuvvetin hükümlerinin gerektirdiği biçimde diğer bedensel kuvvetler üzerinde de söz sahibi olması gerekir. Böylelikle o onlardan değil, onlar ondan etkilenirler. Onda tabiattan elde edilen beden kaynaklı zillet halleri oluşturmaz; zaten bunlara çirkin davranışlar denir. Bilakis bedensel kuvvetlerde kendisine tâbi olma eğilimini oluşturarak onlara egemen olur. Teorik bilme gücüne gelince, bu güç sadece maddeden arınmış küllî suretlerle şekillenir. Eğer bu suretler bizzat tecrit olmuş değillerse, bu güç onları mücerret hale dönüştürüp hiçbir maddi bağıntı bırakmaz. Bu suretle ilişkisi bakımından da farklı nispetleri söz konusudur. Çünkü başka bir şeyi kabul etme yeteneği olan şey, onu bilkuvve kabul ettiği gibi bilfiil de kabul edebilir.

Kuvvet üç biçime sahiptir. İlki mutlak heyulanî kuvvet olup herhangi bir fiilin etkisi olmaksızın sahip olunan mutlak istidattır. Örneğin küçük bir çocuğun yazma kuvveti böyledir. İkincisi mümkün kuvvettir ki herhangi bir fiili yapma yönündeki istidattır. Çocuğun harfleri öğrenmesinden sonraki kuvveti böyledir. Üçüncüsü 'meleke' adı verilen kuvvettir ki bir aracın bulunmasıyla söz konusu istidâda sahip olmaktır. Buna göre onu

kazanmak için çaba sarfetmesine gerek olmaksızın dilediği zaman yapabilir. Teorik kuvvetin suretlere nispeti, mutlak istidat nisbeti olabilir ki bu 'heyulanî akıl' olarak adlandırılır. Onda ikinci kategorilere ulaşılmasını sağlayan ilk kategoriler hâsıl olduğunda ise 'akl-ı bilfiil' olarak adlandırılır. Kazanılabilir (=kesbî) ikinci kategoriler husule gelip bilfiil biriktiği ve dilediği an mütâlaa edebildiği takdirde 'kazanılmış akıl' (=akl-i müstefâd) olarak adlandırılır. Sadece birikmiş olduğunda ise 'bilmeleke akıl' olarak isimlendirilir. İnsan türüyle ilgili taksimler böylelikle son bulmaktadır. Bunlar, bütün varlığın temel esaslarına benzemektedir. İnsanın da bu istidatta bulunduğu aşamalar mevcuttur. İnsan aklı öyle güçlü bir istidâda sahip olabilir ki faal akılla temas kurmada çok fazla öğrenme ve çabaya gerek duymaz. Öyle ki her şeyi kendiliğinden bilir gibidir. Bunu taklit ile değil, içindeki ara tanımları kapsayan bir düzenle yapar. Bu ya bir defada, ya da muhtelif zamanlarda birkaç defada olur. İşte bu da Ruhü'l-Kudüs'e münasip olan kutsal kuvvettir. Ruhü'l-Kudüs ona bütün ma'kûlâttan feyizlerde bulunur. Ya da uygulama kuvvetini olgunlaştırmada ihtiyaç duyduğunu feyiz yoluyla bahşeder. Bunun en üst derecesi nübüvvettir. Bu derecede o kuvvete veya muhayyile gücüne Rûhü'l-Kudüs'ten öyle bir ma'kûl taşmaktadır ki muhayyile bunu fiziksel misaller veya işitilebilen sözler biçiminde nakleder. O bu sureti, insan suretindeki melekle, kelâmı da ifade suretindeki vahiyle nakleder.

Beşinci Makale

İnsanî nefsin cevher olup cisim veya cisimle kâim olmaması, idrakinin araçlarla olduğu gibi araçsız da olabilmesi, kendisinin bir, güçlerinin çok olması ve bedenle birlikte varolmasına rağmen bedenden sonra da bâki kalması hakkındadır.

Nefsin cisim olmayışının burhanı, zâtlarımızı madde ve maddenin nicelik, nerelik ve durum gibi arazlarından mücerret halde tamamen aklî bir idrakle hissetmemizdir. Bunun nedeni ya zâtı için müdrik olanın birliği bilmek, varlığı mutlak olarak bilmek gibi mücerret olması, ya da aklın onu mutlak anlamda insan gibi arazlardan tecrit etmesidir. Buna göre söz konusu mücerret suretin zâtına bakılması ve bu soyutlanma niteliğinin nasıllığı üzerinde düşünmesi gerekir. Bu ondan alınan bir şeye kıyasla mı

soyutlanmıştır? Yoksa alanının soyut oluşuna kıyasla mı soyutlanmıştır? Hiç şüphesiz ondan alınana kıyas edilmesi itibarıyla soyut değildir. Bu durumda geriye akıldaki varlığı bakımından durum ve nerelikten soyutlanmış olması ihtimali kalmaktadır. Durumu olmayan bir şeyin durum ve nereliği olan bir şeye hulûl etmesi söz konusu olmaz ki en güçlü yol budur. Maddeden soyutlanmış zât bakımından bir olan aklî varlık şu seçenekler dışına çıkamaz: Ya belli bazı cüzlerine nispeti olup belli bir cihete hulûl ederek mahalline nispetle sağda veya solda bulunur. Ya da küll bakımından tek bir nispeti olur. Yahut ne ona nispeti, ne de bütün cüzlere nispeti olur ki nispet bütün açılardan kaldırıldığı zaman cismin bütünü veya bir kısmına hulûl etme ihtimali de ortadan kalkar. Nispet gerçek olduğu zaman, akılla bilinen varlığın bir durumu olup sahip olmadığı bir duruma konulmuş olur ki bu akıl ve mantığa aykırıdır. Bununla şu açıklık kazanır ki maddeye sinmiş olan suret, bölünebilir cüz'î şeylerin siluetleri olabilir. Bu cüzlerden her birinin, diğer cüzlere bilfiil veya bilkuvve nispeti bulunur. Tarifin cüzleri arasında tamlık bakımından çoğalan şey bir bütündür ve tarif bununla bölünmez. Bu bütünlük, bütünlük olması bakımından bölünebilir olanda nasıl resmedilecektir? Aynı şekilde kuvve-i nâtıka tabiatı gereği bilkuvve sonsuz olan akliyâtı bilfiil birer birer akleder ve bu birimlerden hiçbiri diğerinden evlâ olmaz. Bu durumda sağlıklı görüş şu olmaktadır ki bilkuvve sonsuz olan şeylere muktedir olan bir şeyin mahallinin, cisim ve cisim kuvvetinde bir mahalli olması caiz değildir.

Akliyâtın mahallinin cisim olmayışının kesin delili, cismin zorunlu olarak bilkuvve bölünebilir olmasıdır. Bölünemeyen bir şeyin bölünebilir bir şeye hulûl etmesi söz konusu olmaz. Aklî olan bölünebilir olmadığı için bölünebilir olana hulûl etmez. Cismin bölünebilir olduğunu daha önce delillendirmiştik. Soyut ma'kûlün bölünebilir olmadığını da az önce ifade ettik. Bölünmeyenin, bölünebilir olana hulûl etmeyişine gelince, mahalli şöyle taksim edebiliriz: Mahal, kendisine hulûl edeni ya bâtıl kılar ki bu yanlıştır. Ya da bâtıl kılmaz ki bu durumda ona hulûl edenin mahallin bir kısmına ya da tamamına hulûl etmesi söz konusu olur ki bu imkânsızdır. Çünkü bir kısmın hükmünün, tamamın hükmüyle aynı olması gerekir. Ya da mahallinin bölünmesiyle bölünerek bölünmeyen varsayılır. Buna

bağlı olarak da ona hulûl edenin bölündüğü varsayılır. Bu da şu ihtimaller dışına çıkmaz: Ya akılla bilinen şekil ve sayı gibi cüzleri bakımından benzerdir. Ama akılla bilinen her suret bir şekil değildir. Ya da akılla bilinen suret sırf aklî değil hayalî olabilir. Bundan daha açığı şöyle demenin mümkün olmayışıdır: İki cüzden her biri kendi başına mana bakımında küllü ifade eder. Cins ve fasıl (=ayrım) bakımından yapılan tariflerin cüzlerinde olduğu gibi benzer de olmayabilirler. Bu görüş de birçok imkânsızlığa yol açar niteliktedir. Örneğin cismin her cüz'ü bölünebilirdir ki bu durumda cinsler ve fasılların sonsuz olması gerekir. Bu ise bâtıldır. Aynı şekilde bir tarafta cins, diğer tarafta fasıl bulunsa ve cismi bölsek, cinsin yarısının bir tarafta, faslın yarısının da başka bir tarafta bulunması gerekir ki bu imkânsızdır. Sonra cüzlerden herhangi biri fasıl yerine cinsi kabule daha evlâ değildir. Diğer taraftan akılla bilinen her şeyin daha basit ma'kûlâta bölünmesi de mümkün değildir. Çünkü cinsleri ve fasılları olmayan, mana ve nicelik bakımından bölünmeyen çok basît ma'kûlât da mevcuttur ki bunlarda benzer cüzlerin vehmedilmesi söz konusu değildir.

Bütün bu gerçekler ışığında açığa çıkmaktadır ki ma'kûlâtın mahalli, ne cisim, ne de cisimde bir kuvvet değildir. Öyleyse o akılla bilinen bir cevherdir. Bedenle ilişkisi, bir hulûl veya tab' olma yani sinme ilişkisi değil tedbir ve tasarruf ilişkisidir. İlim cihetinden ilişkisi sözü edilen içsel (=bâtınî) duyulardır. Amel cihetinden ilişkisi ise anılan hayvanî güçler olup beden üzerinde tasarruf sahibidir. Kendine özgü bir fiili vardır ve bununla bedenden ve onun güçlerinden müstağnî olur. Bu cevherin en temel özelliği kendi zâtını ve onun zâtının aklı olduğunu, zâtı ile arasında, yahut kendisiyle aracı arasında bir araç bulunmadığını akletmesidir. Bir şeyin idraki, ancak onun suretinin akılda tezahür etmesiyle olabilir. Kalp veya beyin türü araçların suretleri, akıl açısından ya aynıyla husûle gelmiş, ya da başkasının sureti, sayıyla husûle gelmiş olabilir ki araç suretinin aynıyla varolması söz konusu değildir. O suret, kendinde asla hâsıl olmaz. Buna bağlı olarak da bunları nakleden idrâkin hâsıl olmaması gerekir. Oysa durum böyle değildir. O, bazen aklederken, bazen de idrakten yüz çevirir. Varolan bir şeyden yüz çevirmek imkânsızdır. Araçsız suretlerin sayıyla olmaları da bâtıldır. Çünkü onlar, ya cismin katılımı olmaksızın

kuvvetin bizzat kendisine hulûl ederler ki bu onların cisimde değil kendileriyle kâim oluşlarına delâlet eder. Ya da cismin katılımıyla olur ki bu durumda da söz konusu farklı suret aklî kuvvetin kendinde ve araç olan cisimde olmaz. Zira bu birbirine benzer iki suretin tek bir cisimde bir araya gelmesine yol açar ki bu imkânsızdır. Eşya arasındaki farklılaşma tek bir tarife dâhil olup ya maddelerinin farklılığından, ya da küllî ile cüz'î arasındaki farklılıktan kaynaklanır. Burada kastedilen her ikisi de değildir. Böylelikle idrak sahibinin idrak vasıtası olan bir aracı idrâk etmesinin caiz olmadığı kesinleşmiş olur.

Bu sadece akla mahsus değildir. Aynı şekilde duyu da kendi dışındaki bir şeyi algılayıp kendini, duyu aracını ve algılayışını algılayamaz. Benzer biçimde muhayyile de kendini, fiilini ve aracını hayal edemez. Bu nedenledir ki idrak kuvvetleri, suretlerin araçlara sinmesinden dolayı idrak eylemini sürdürmekte zorlanırlar. İdrak ediliş bakımından yoğun ve ağır olan şeyler bu kuvvetleri zayıflatır, hatta işlemez hale getirir. Örneğin çok güçlü bir ışık gözü, güçlü bir gök gürültüsü kulağı zedeler. Aynı şekilde güçlü bir şeyi idrak eden, zayıf bir şeyi idrak edemeyebilir. Aklî kuvvette ise bunun tersi söz konusudur. Aklî kuvvetin sürekli kullanılması ve her defasında daha zor şeyleri düşünmeye zorlanması, onu güçlendirip anlayışını kolaylaştırır. Akıl kuvvetinin usanma ve bezginlik göstermesi, hayalden beslenmesi yüzünden olabilir.

Hayvanî kuvvetler nefs-i nâtıkaya bazı konularda yardımcı olabilir. Örneğin duyu gücü, işlerin cüz'iyâtını görmesini sağlayarak onda şu dört özelliği oluşturur:

a. Nefsin, cüz'iyâttan müfret küllîlerin manalarını madde ve maddenin bağıntılarından soyutlayarak alması, onlardaki ortak ve farklı, zâtî ve arazî hususları gözetmesi ki bu sayede nefs için gerekli düşünce esasları ortaya çıkar. Bu da hayal ve vehmin kullanılması yardımıyla olur.

b. Nefsin bu müfret küllîler arasında olumlama ve olumsuzlama (=icâb ve selp) cihetinden birtakım ilişkiler kurması, olumlulama ve olumsuzlama cihetinden kendine uyum sağlayanları alması, sağlamayanları uygun vasıtaya rastlayıncaya kadar terk etmesi.

c. Duyuda herhangi bir konu veya önerme için verilmiş hükmün

ayrılmaz yüklemini bulması suretiyle deneysel önermeleri elde etmesi ki bu sayede duyu ve bir tür kıyastan kazanılmış bir kanaati oluşur.

d. Tevâtürün sağlamlığından dolayı doğrulanan haberler de buna girer. İnsanî nefs, düşünce veya tasdik için gerekli bu temel bilgileri elde etmek için bedenin yardımına başvurur. Nefs kemâl bulup tam gücüne kavuştuğunda fiillerini kendi başına icrâ eder. Bu noktada duyu, hayal ve benzeri kuvvetler onu fiillerinden alıkor; sebepler ve aracılar onun için engel haline gelir.

İbn Sina dedi ki: İnsanî nefsin bedenle birlikte hâdis oluşunun delili tür ve mana bakımından bir olmalarıdır. İnsanî nefs bedenden önce varolmuş olsaydı, ya zât bakımından çoğalır nitelikte veya tek bir zât olurdu. Zât bakımından çoğalabilir olması imkânsızdır. Çünkü çoğalması, ya mahiyet ve suret cihetinden ya da unsur ve maddeye nispeti cihetinden olabilir. İlki geçersizdir, çünkü nefsin sureti bir ve tür bakımından müttefiktir. Mahiyet de zâtî farklılaşma kabul etmez. İkincisi de geçersizdir, çünkü beden ve unsur varolmayan faraziyedir. Dedi ki: Nefsin zât bakımından bir olması da imkânsızdır. Çünkü iki beden oluştuğunda her ikisinde de nefs oluşur. Bu durumda ya tek bir nefsin iki nefse bölünmesi söz konusu olur ki bu imkânsızdır. Çünkü hacim ve kaplamı olmayan bir şey bölünemezdir. Ya da sayısal bakımdan tek bir nefs, iki bedende bulunur. Bunun geçersizliğini göstermek için de fazla külfete gerek yoktur. Şu halde nefs, uygun bir bedenin oluşmasıyla birlikte o bedeni kullanmak için ortaya çıkar. Oluşan beden onun mekânı ve aracı olur. Bu da herhangi bir bedenle birlikte oluşmuş nefsin cevherinin bir biçimi olur. O beden de kendisiyle meşgul olma, kullanma ve durumlarıyla ilgilenme yönünde tabiî bir dürtüyü hak eder. Ona doğru çekilme, nefse özgü olup nefsi herhangi bir vasıtayla değil tabiatı gereği bütün başka cisimlerden alıkor. Bedenden ayrıldıktan sonraki duruma gelince, nefslerden her biri, oluştuğu maddelerin, oluşum zamanlarının ve zorunlu olarak farklılaşan bedenlerindeki biçimlerinin farklılığına rağmen tek başlarına birer zât olarak varolmuşlardır. Nefs, bedenin ölümüyle ölmez. Çünkü başka bir şeyin fesâdıyla fesat bulan her şey, ona bir tür bağla bağıntılıdır. Bu bağıntı, varlık bakımından birbirine denk olan iki şeyin bağıntısı gibi olur ve bu durumda her ikisi de kendiyle kâim

bir cevhere sahip olur. Varlık bakımından denk oluşları, birinin fesat bulmasından diğerinin de fesat bulması sonucunu doğurmaz. Bu bağıntı, izâfî bir durumdur. Birinin fesat bulmasıyla birlikte bu izâfet de ortadan kalkar. Ya da ikisinden birinin varlık bakımından sonra gelmesi söz konusu olur ki buna göre beden nefsin illeti olur. İlletler dörde ayrılmıştır. Bedenin fâil illet olması caiz değildir. Çünkü cisim, cisim olması itibarıyla ancak cismin kuvvetleriyle fiilde bulunur. Cismânî kuvvetler ise ya arazlar, ya da maddî suretler biçimindedir. Madde ile kâim olan bir şeyin maddeyle değil kendiyle kâim bir şeyin oluşmasına katkıda bulunulması düşünülemez. Nefsin bedene tab' edilmemiş yani sinmemiş olduğunu daha önce açıklamıştık. Bedenin sûrî veya kemâlî illet olması da caiz değildir. Öyleyse nefsin bedene bağıntısı, bedenin onun için zâtî illet olması cihetinden de değildir.

Beden ve mizâç nefs için araz yoluyla illettir. Bir beden hâdis olduğu zaman, nefs için uygun bir araç ve mekân olması bakımından gerekli cüz'î nefsten farklı illetler hâsıl olur. Bunların ihdâs edilmesi, birini değil başka birini ihdâs etmek için tahsis edilmiş ve onda sayıyla çokluğun oluşmasını engelleme sebebiyle olmaz. Çünkü her varlığın oluşumundan önce bir maddenin bulunması ve bu maddenin onu kabule veya ona nispet edilmeye hazır olması gerekir. Çünkü cüz'î nefsin ihdâsı caiz olsa ve kendisiyle kemâl bulacağı bir aracı olmasa, varlığı bakımından işlevsiz olur. Halbuki tabiatta hiçbir şey işlevsiz değildir. Ama araçta bir hazırlık ve istidat oluştuğunda mufârak illetlerden bir şey hâdis olur ki o da nefstir. Bir şeyin hudûsunun başka bir şeyin hudûsuna bağlı olması, onun bâtıl olmasıyla diğerinin de bâtıl olmasını gerektirmez.

Üçüncü kısma yeni nefsin cisimle bağıntısının, zaman bakımından önce olanın bağıntısı olması durumuna gelince, önce olanın yani mütekaddimin zaman bakımından böyle olması halinde varlığının ona bağıntılı olması imkânsız olur. Çünkü zaman bakımından öncedir. Zât bakımından mütekaddim ise, müteahhirin yokluğunun varsayılması, mütekaddimin yok olmasını gerektirmez. Buna göre bedenin fesada uğraması, mizaç ve sentezdeki değişim sebebiyle onu ilgilendiren bir husustur. Bunlar, nefsle bağıntılı hususlar değildir. Dolayısıyla bedenin çürümesi, nefsin de çürümesini gerektirmez.

Başka bir sebep de nefsi ifsât edemez. Çünkü nefs, zâtı itibarıyla fesadı kabul etmez. Zira herhangi bir şeyle fesada uğrayan şeyde fesada uğrama kuvveti her zaman için mevcuttur. Fesada uğraması da bu kuvvetin fiile dönüşmesidir. Dolayısıyla tek bir şeyde kuvvet bakımından fesada uğrama, fiil bakımından ise bâki kalmanın bulunması imkânsızdır. O şeyin fesada hazır olması bir hal, fiilen bâki olması ayrı bir haldir. Mürekkep varlıklarda her ikisinin birlikte bulunması iki biçimde caiz olabilir. Basit varlıklarda ise her ikisinin birlikte bulunması caiz değildir. Bunun delili şudur: Bâki olduğu halde fesâda uğrama kuvvetini de barındıran her şeyin bâki kalma kuvveti de olur. Çünkü onun bekâsı zorunlu bir gereklilik değildir. Gerekli yani vâcip olmadığında mümkün olur. Mümkünlük, kuvvetin tabiatıdır. Şu halde onun cevherinde bâki kalma kuvveti ve bâki kalma fiili söz konusudur. Bâki kalma fiili, bâki kalma kuvveti olan bir şey için ârız olan bir haldir. Bekâ kuvveti ve bekâ fiiline sahip olan bu şeyde bekâ müşterek bir husus olur ki buna örnek olarak suret gösterilebilir. Bekâ kuvvetine ise madde örnek verilebilir. Şu halde o, madde ve suretten mürekkep bir varlıktır. Onun tek ve fert olduğunu varsaydığımızda ise akıl ve mantığın dışına çıkmış oluruz. Bütün bunlardan açığa çıkan şudur ki basit olup mürekkep olmayan her şeyde bâki kalma kuvveti ve bâki kalma fiili söz konusudur. Böyle bir varlık için zâtı itibarıyla yok olma kuvveti söz konusu değildir. Öyleyse fesat, sadece mürekkep varlıklara ârız olan bir haldir. Beden istikrar bulup hazır olduğunda suretlerin yaratıcısı tarafından kendisini çekip çevirecek bir nefsi hak etmiş olur. Bu durum sadece belli bedenlere özgü değildir. Aksine bütün bedenler için aynı durum söz konusudur. Beden nefsi hak ettiği ve nefs de varlıkta ona eş olduğunda o bedene başka bir nefsin bağıntı kurması da caiz olmaz. Çünkü bu, bir beden için iki nefs bulunmasını gerektirir ki bu imkânsızdır. Buna göre reenkarnasyon (=tenasüh) de bâtıl olmaktadır.

Altıncı Makale

Teorik aklın kuvveden fiile çıkışı, insanî nefse özgü sâdık ve yalan rüya gibi haller, insanî nefsin gayb ilmini idrak etmesi, varlığı olmayan suretleri müşâhede etmesi, nübüvvet ve mucizelerin anlamı ve bunları istidrâcdan ayıran özellikler hakkındadır.

A. İnsanî nefsin heyulanî bir kuvveti olduğunu daha önce açıklamıştık. Yani onda akılla bilinenleri bilfiil kabullenme istidâdı mevcuttur. Kuvveden fiile çıkan her şeyin, onu fiile çıkartan bir sebebinin bulunması gerekir. Söz konusu sebebin ise bilfiil mevcut olması gerekir. Eğer o şey de, bilkuvve mevcut ise başka bir çıkarıcıya ihtiyaç duyar. Bu durumda ya zincirleme gidilir veya bilfiil varolan bir çıkarıcıya ulaşılır. Bunun bir cisim olması caiz değildir. Çünkü cisim, madde ve suretten mürekkeptir. Madde ise kuvve ile varolan bir şeydir. Şu halde bu çıkarıcı, maddeden soyutlanmış bir cevher olan Faal Akıl'dır. Faal olarak isimlendirilmesinin nedeni heyulanî akılların onun karşısında edilgen (=münfa'il) olmalarıdır. Faal Akl'ı ilahiyât başlığı altında başka bir açıdan isbât etmiştik. Onun fiili, akıl ve nefslere özgü olmayıp âlemde hâdis olan her suret onun umûmî feyzinden kaynaklanmaktaydı. O, her kabul sahibine hazırlandığı sureti verendi. Biliniz ki cisim ve cisim kuvvetinde olan şeyler hiçbir şeyi var edemez. Çünkü cisim, madde ve suretten mürekkeptir. Maddenin tabiatı yokluktur. Eğer cisim etki sahibi olursa, bunu ancak maddenin katılımıyla yapabilir ki o da yoktur. Yokluğun varlık üzerinde tesiri olamaz. Faal Akıl, maddeden ve her türlü kuvvetten soyutlanmıştır. O, her bakımdan bilfiildir.

B. Nefse özgü uyku ve rüya hallerine gelince, uyku; zahirî kuvvetlerin bedenin derinliklerine gizlenip ruhların zâhirden bâtına geçmesidir. Burada ruhlar ile kasdettiğimiz kaynağı kalp olan buhar karışımlarından mürekkep latîf cisimlerdir. Onlar, nefsânî ve hayvanî kuvvetlerin binekleridir. Bu nedenledir ki onların duyulara götüren sinirlerden oluşan kanallarında bir tıkanma olduğu zaman algılama sona erip titreme ve nöbetler başlar. Duyular herhangi bir sebepten dolayı faaliyet dışı kaldığında nefs, duyularla meşgul olmaktan çıkmasına rağmen duyuların ona sevk ettikleri üzerinde düşünmekle meşgul olmayı sürdürür. Nefs bir boşluk fırsatı bulduğu zaman bütün mevcudâtın nakşedildiği yüce aklî ve rûhânî cevherlerle temasa hazırlanır. O cevherlerde varolan suretler, özellikle de rüya sahibinin arzuları doğrultusunda nefse nakşedilir. Onların nefse nakşedilmesi, bir suretin bir aynadan diğerine yansıması gibidir. Eğer bu suretler cüz'î ve zihinde vâki olup hafıza tarafından muhayyilenin hiçbir müdahalesi olmaksızın muhafaza edilmiş ise rüya sâdık olup yorum ve tevile gerek duymaz. Eğer

muhayyilede oluşmuş ve kendisine uygun fiziksel suretlerle denkleştirilmiş ise o zaman yorum ve tevile ihtiyaç duyarlar. Hayal gücünün tasarrufları kurallara bağlanabilir olmadığından, şahıs ve şartlara göre değişkenlik arz ettiğinden yorum da farklılık gösterir. Muhayyile gücü, akıl âleminden duyu âlemine geçtiği ve tasarrufları karıştığı zaman rüya, yoruma değer olmayan birtakım karışık düşlerden ibaret olur. Aynı şekilde dört keyfiyetten biri mizâca egemen olduğunda da rüyada karışık şeyler görülür.

C. Uyanık halde gayb ilmini idrak etme hakkındadır. Bazı nefsler öyle bir güce sahip olurlar ki, duyular onları meşgul edemediği gibi engel de olamaz. Aksine onlar akıl ve duyu âleminde geniş bakış gücüne sahip ve gayb ilmine muttali olurlar. Bazı gaybî hususlar onlara bir yıldırım çarpması gibi bir anda malûm olur ve idrak edilen bu bilgi hafızada olduğu gibi kalır. Buna 'açık vahiy' denir. Eğer bu bilgi muhayyilede vukû bulur ve benzetme tabiatına maruz kalırsa tevile ihtiyaç duyar.

D. Nefsin, aslı olmayan fiziksel suretleri müşâhede etmesidir. Nefs birtakım gaybî hususları güçlü bir şekilde idrak edebilir. İdrak ettiği şeyin aynı hafızasında kalır. Ancak onu zayıf bir şekilde kabul ettiği zaman muhayyile ona hakim olur ve onu fiziksel bir surete benzetir. Ardından da hiss-i müşterek devreye girer. Suret, hiss-i müştereke zihin ve hayal gücünün bir sirayeti olarak siner. Görme, herhangi bir suretin hiss-i müşterekte vukû bulmasıdır. Bu, göz vasıtasıyla dışarıdan olabileceği gibi hayal vasıtasıyla içeriden de olabilir. Bir kısmı nefsin ve idrak araçlarının kuvvetinden kaynaklanırken, bir kısmı da nefsin ve idrak araçlarının zafiyetinden kaynaklanır.

E. Mucize ve kerâmetler. İbn Sina dedi ki: Mucize ve kerametlerin üç özelliği vardır: Nefs ve cevherinin kuvvetiyle ilgili bir özelliktir ki bu sayede âlemin heyulası üzerinde bir sureti ortadan kaldırma veya uzaklaştırma biçiminde tesirde bulunur. Çünkü heyula, değerli mufârık nefslerin etkisine boyun eğmiş ve onların âlemde câri olan kuvvetlerine boyun eğmiş durumdadır. İnsanî bir nefs, şeref bakımından öyle bir mertebeye yükselir ki söz konusu nefslerin düzeyine çıkar ve onların fiillerine benzer fiillerde bulunup muktedir oldukları şeylere muktedir olur. Bir dağı yerinden oynattığı gibi, bir maden cevherini eriterek suya dönüştürebilir veya bir eriyiği

katılaştırarak taşa çevirebilirler. Böyle bir nefsin o nefslere nispeti, fenerin güneşe nispeti gibidir. Güneş eşyayı hem ısıtıp hem aydınlatırken fener de kendi gücü ölçüsünde aynı etkide bulunabilir. Bildiğiniz gibi nefsin beden üzerinde birtakım cüz'î tesirleri vardır. Nefste galebe gelme ve öfke sureti hâsıl olduğunda vücut ısısı artarak kızarma başlar. Arzulanan bir varlığın sureti belirdiğinde ise meni torbalarında ısınma ve heyecanda artış olur. Sonunda gerekli damarlar şişerek arzunun tatminine hazır hale gelir. Burada da hazırlayıcı olan sadece düşünce olup başka bir şey değildir.

İkinci özellik nefsin tam bir saflık ile saflaşmasıdır ki bu sayede Faal Akıl ile iletişim kurmaya hazır hale gelir. Faal Akıl da ona birtakım ilimleri feyiz yoluyla taşırır. Bazı nefsler için söz konusu olan kutsal kuvvetin durumunu ve onun öğrenme ve tefekkürle anlama gibi çabalardan müstağnî oluşunu daha önce ifade etmiştik. Bu düzeye ulaşanların hali şu ayette anlatılana benzer: "Yağı neredeyse ışık saçar. Ateş ona değmese de. O, nur üzerinde nurdur." (Nur, 24/35)

Üçüncü özellik ise muhayyileden kaynaklanmaktadır. Burada nefs öyle bir güce sahip olur ki uyanıkken bile gayb âlemiyle temas kurar. Muhayyile, nefsin idrak ettiklerini güzel bir surete ve manzum seslere dönüştürerek uyanık haldeyken bile işitip görebilir. Üstün cevhere denk olan suret, güzelliğin doruğundadır; o, peygamberlere görünen melektir. Nefsin şerîf cevherlerle temasıyla kazanılan bilgiler hiss-i müşterekte vukû bulan güzel ve manzum sözlerde tezâhür eder ve işitilebilir.

İbn Sina dedi ki: Nefsler tür bakımından bir olsa da özellikleri bakımından birbirlerinden ayrışırlar. Fiillerinde de çok tuhaf farklılıklar görünür.

Tabiatta birçok sır mevcuttur ve ulvî varlıkların süflî varlıklarla temaslarında birçok ilginç hal görülür.

Allah Teâlâ, ortaya çıkan her şey için şeriat koymayacak ve ancak sırasıyla cevap verecek kadar Yüce'dir.

Sonuç itibarıyla bu ilim, gafiller için gülünç, tahsil sahipleri için öğüttür. Bu ilmi duyduğunda tiksinen kişi, sadece kendi nefsini suçlasın. Çünkü nefsi buna lâyık değildir. Her nefis kendi istidadındakini kolayca bulur.

Tabîiyât da bu şekilde sona erdi. Allah Teâlâ'ya hamd olsun.

3. Bâb

CAHİLİYE ARAPLARININ İNANÇLARI



Kitabımızın başında Araplar ile Hintlilerin belli bir mezhep üzerinde yaklaştıklarını ifade etmiş, iki toplum arasındaki mukayese ve iki millet arasındaki yakınlaşmanın eşyanın özellikleri üzerinde düşünüp mahiyetlerin hükümleriyle hüküm vermekle sınırlı olduğunu ve her iki grupta da fıtrat ve tabiatın baskın olduğunu belirtmiştik. Buna karşın Yunanlılar ve Persler de belli bir mezhep üzerinde yakınlaşmışlardı. Onların yakınlığı ise eşyanın nitelikleri üzerinde düşünmek ve tabiatların hükümleriyle hüküm vermekle sınırlıydı. Bu iki millette baskın olan çalışma ve elde etmekti.

Bu bölümde önce Câhiliye Araplarının, ardından Hintlilerin inanışlarını ele alacağız. Kitabımızı da bu bölümle noktalayacağız.

Kabe'nin (=Beyt-i Atîk) Hükmü

Câhiliyye Araplarının mezheplerini ele almaya başlamadan önce Kabe yani Beyt-i Atîk'in hükmünü ve buna binaen yeryüzünde inşa edilmiş mabetlerin durumunu belirlemek istiyoruz. Bu mabetlerin bir kısmı insanlara kıble olmaları için hak din üzere bina edilirken, bir kısmı da insanları saptırmak amacıyla bâtıl görüşler üzere bina edilmiştir. Kur'an'da Kabe'nin durumu şöyle zikredilmiştir: "Doğrusu insanlar için kurulan ilk mabet, elbette ki Mekke'de bulunan o çok mübârek ve bütün âlemlere hidayet kaynağı olan evdir." (Al-i İmrân, 3/96)

Kabe'nin kimin tarafından inşa edildiği konusunda farklı görüşler belirtilmiştir.

Rivâyete göre Adem (aleyhisselâm) yeryüzüne indirildiği zaman, Hindistan'da Serendib adlı bir bölgeye düşmüştü. (Taberî, Tarih, 1/154) Bir yandan eşini kaybetmesi, bir yandan da yaşadığı vicdan azabı ile yeryüzünde şaşkın şaşkın dolaşıyordu. En sonunda, eşini Arafat civarındaki Cebelü'r-Rahme'de buldu. Onu hemen tanıdı. Sonra oradan Mekke'ye indi ve Rabbine yalvarıp yakarmaya başladı. Rabbi ona, göktekine benzer bir mabet inşa etmesi için izin verdi. Adem (aleyhisselâm) semâda iken Beyt-i Ma'mûr olarak bilinen ve melekler tarafından tavaf edilip rûhânîler tarafından ziyaret edilen yerde ibadet ederdi. Allah Teâlâ Beyt-i Ma'mûr'un bir modelini nurdan bir çeper içinde yeryüzüne indirdi. Adem (aleyhisselâm) ibadet ederken ona yönelir ve çevresini tavâf ederdi.

Adem (aleyhisselâm) vefat ettiği zaman onun yerine geçen Şît (aleyhisselâm) o nurdan modelin tıpatıp aynı bir mabedi taş ve topraktan inşa etmeye başladı. Bu mabet, Nuh (aleyhisselâm) tufanında yıkılıp aradan uzun zaman geçtikten sonra peygamberlik nöbeti İbrahim Peygambere (aleyhisselâm) geçmiş ve o, eşi Hacer'i (aleyhisselâm) karnındaki bebeği İsmail'le (aleyhisselâm) birlikte o mübârek beldeye götürmüştü. İsmail (aleyhisselâm) orada doğup büyümüş, bilâhare İbrahim (aleyhisselâm) ailesine dönerek mabedin yapımında elele vermişlerdi. Kur'an bunu şöyle haber vermektedir: "Hani İbrahim ve İsmail mabedin temellerini yükseltiyorlardı." (Bakara, 2/127) Baba oğul, aldıkları vahiy sayesinde mabedi ilk aslı olan Beyt-i Mamur'a uygun olarak inşa etmiş, menâsik ve kuralları asıllarına uygun olarak ihya etmişlerdir. Allah Teâlâ onların bu çabalarını kabul buyurmuş ve O'nun bu hüsnü kabulünün bir işareti olarak Kabe'nin şeref ve yüceliği sonsuza dek teminat altına alınmıştır. Ancak Câhiliyye Arapları'nın Kabe konusunda farklı görüşleri de olmuştur.

O kutsal mabede putları ilk koyan, Amr b. Luhay b. Ğâlûse b. Amr'dır. Bu şahıs, halkıyla birlikte Mekke'ye gelerek Kabe'nin yönetimini ele geçirmişti. Bilâhare Şam civarındaki Belka şehrine giden Amr orada puta tapanların mabetlerini görmüş ve bunların ne işe yaradığını sormuştu. Onlar da şöyle cevap vermişlerdi: "Biz bu putları semâvî cisimlerin ve

rûhânî şahsiyetlerin şekillerini temsil eden rabler edindik. Onlar vasıtasıyla yardım istediğimizde yardım görür, su istediğimizde suya kavuşuruz." Bu inanç Amr'ın hoşuna gitmişti. Onlardan kendisine bir put vermelerini istedi. Onlar da Hübel'i verdiler. Amr, Hübel'i alarak Mekke'ye döndü ve onu Kabe'ye koydu. Yanında iki eş konumunda olan İsâf ve Nâile putları duruyordu. Amr şehir halkını bu putları yüceltmeye, onlara tapınmaya ve onları Allah'a ulaşmak için vesile edinmeye çağırdı. Bu olayın olduğu dönem Şapur krallığının ilk yıllarıydı. Kabe'nin putlarla geçen uzun yılları, Allah Teâlâ'nın İslâm dinini izhâr etmesine kadar sürmüş ve Kabe putlardan tamamen temizlenmiştir. Allah Teâlâ'nın Kutsal Evi'nin Zuhal Mabedi olduğunu söyleyenlerin yalanı da bu şekilde açığa çıkmıştır. İddialarına göre Kabe, birtakım malum astrolojik talih anları ve makbul temaslar çerçevesinde bina edilmiş ve Zuhal Mabedi olarak adlandırılmıştır. Zuhal, devamlılık ve kalıcılığın sembolüdür. Bu da söz konusu mabedin uzun ömürlü olacağını gösterir. Ama bu hatalı bir görüştür. Çünkü Kabe'yi ilk inşa eden bunu vahiy üzere, vahiy sahibinin elleri üzere inşa etmiştir.

Mabetler

Biliniz ki mabetler putların bulunduğu tapınaklar ile ateş bulunan tapınaklar olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Ateş tapınaklarını, Mecusilerle ilgili başlıkta zikretmiştik. Putların bulunduğu tapınaklara gelince bunlar, Araplar ve Hintlilere ait tapınaklardı. Bu tapınaklar bilinen yedi yıldızın adlarına bağlı olarak inşa edilmiş meşhur tapınaklardı. Bu tapınaklardan bazıları zaman içinde ateş tapınağına döndürülürken bazıları asılları üzere kalmıştır. Tarih boyunca ateşe tapanlarla putlara tapanlar arasında farklı ihtilaflar yaşanmış ve kimi zaman puta tapanlar güçlenirken kimi zamanlar da ateşperestler güç kazanmıştır. Hangi inanış sahibi işgalde bulunursa, girdiği yerdeki tapınağı kendi inancının sembolleriyle donatırdı. Örneğin İsfahan'a üç fersah uzaklıkta bir dağın zirvesinde kurulu bir Fars tapınağı vardı. Bu tapınakta putlar bulunmaktaydı. Ancak Hükümdar Kuştasb Mecusîliği kabul edince orayı ateş tapınağına çevirdi. Diğer taraftan Hindistan'ın Multan kentinde bulunan bir tapınak, asırlardır hiç değişmeksizin put tapınağı olarak kullanılmaktadır. Yine Hindistan'da bulunan Sadusan

tapınağında çok büyük putlar mevcuttur. Hintliler yılın belli dönemlerinde hac amacıyla bu tapınakları ziyaret ederler. Put tapınaklarının bir diğer örneği Manucehr tarafından Belh şehrinde Ay adına inşa edilmiş Nûbihar tapınağıdır. İslâm ortaya çıkınca Belh halkı bunu yıkmıştır. Yemen'in San'a şehrinde bulunan Gummedân tapınağı da Zühre adına Dahhâk tarafından inşa edilmiş bir tapınaktı. Bu tapınak Osman b. Affân (radıyallahu anh) tarafından yıktırılmıştır. Bir diğer tapınak Kral Kâvus tarafından Fergana şehrinde Güneş adına inşa ettirilmiş olan Kâvsân tapınağı olup Halife el-Mutasım tarafından yıktırılmıştır.

Biliniz ki Araplar inkârcılar ve herhangi bir şeyi kabul edenler gibi çeşitli guruba ayrılmıştır.

1. fasıl

İNKÂRCI ARAPLAR (=MU'ATTİLE)

A. Yaratıcıyı, dirilişi ve hesabı inkâr edenler

Câhiliye Araplarının bir bölümü yaratıcıyı, öldükten sonra dirilmeyi ve hesabı inkâr ederdi. İddialarına göre canlıları yaşatan tabiat, öldüren de dehr idi. Kur'an onları şöyle haber vermektedir: "Dediler ki: Dünya hayatımızdan başkası yoktur. Ölürüz, yaşarız." (Câsiye, 45/24) Onların bu sözlerinde süflî âlemdeki duygu ile algılanan tabiatlara, hayat ve ölümü de bunların terkip ve çözülmesine bağlama söz konusudur. Onlara göre birleştirici olan tabiat, öldüren ise dehr yani zamandır: "Bizi yokeden ancak dehrdir. Bu konuda hiçbir bilgileri yoktur. Onlar sadece öyle olduğunu zannediyorlar." (Câsiye, 45/24) Kur'an birçok ayet ve sûresinde fikrî zorunluluklar ve fıtrî ayetlerle bunun aksini kanıtlamıştır: "Hiç düşünmezler mi ki arkadaşlarında hiçbir cinnet yoktur ve o, ancak açık bir uyarıcıdır."(A'râf, 7/184) "Göklerin ve yerin melekûtüne hiç bakıp düşünmezler mi?" (A'râf, 7/185) "Allah'ın yarattıklarına hiç bakmazlar mı?" (Nahl, 16/48) "Yoksa sizler yeri iki günde yaratanı inkâr mı ediyorsunuz?" (Fussilet, 41/9) "Ey insanlar! Sizi yaratan Rabbinize tapın." (Bakara, 2/21) Bu ayetlerde yaratılandan Yaratıcı'ya götüren zorunlu delâletler söz konusu olup ilk yaratmada olduğu gibi diriltmede de mükemmelliğe Kâdir olduğu bildirilmektedir.

B. Öldükten sonra dirilme ve hesabı inkâr edenler

Arapların bir bölümü ise Yaratıcı'yı, yoktan yaratmayı kabul etmelerine karşın öldükten sonra dirilme ve hesâbı inkâr etmişlerdir. Kur'an onları da şöyle haber vermektedir: "Kendi yaratılışını unutup Bize misal getirdi ve 'Çürümüş kemikleri kim diriltecek?' diye sordu." (Yâsîn, 36/78) Sonra da ilk yaratılışı delil getirerek onları susturdu. Çünkü onlar ilk yaratılışa inanıyorlardı: "De ki: onları ilk kez inşa eden diriltecektir." (Yâsîn, 36/79) "Yoksa artık o birinci yaratış ile yoruluverdik mi? Doğrusu onlar yeni bir yaratılıştan şüphe içindedirler." (Kâf, 50/15)

C. Peygamberleri inkâr edenler; putperestler

Câhiliye Arapları arasında yaratıcıya, ilk yaratılışa ve bir şekilde tekrar diriltilmeye inananlar da vardı. Ama bunlar da peygamberleri inkâr ediyor, putlara tapıyorlardı. Bu putların, kendileri içinde Allah katında şefaatçi olacaklarını iddia ettikleri için onları hacceder, kurbanlar keser, hediyeler sunar, çeşitli menâsik ve şiârlar ile onlara tâatte bulunurlardı. Belli şeyleri helal, belli şeyleri haram görürlerdi. Araplar'ın ekseriyeti bu inanıştaydı. Sadece küçük bir topluluk yukarıda zikrettiğimiz görüşlere sahiptir. Kur'an'da onlardan haber verilirken şöyle buyrulmaktadır: "Dediler ki: 'Bu Peygamber'e de ne oluyor? Yemek yiyor, çarşı pazarda dolaşıyor? Ona bir melek indirilse de beraberinde bir korkutucu olsa ya! Yahut ona bir hazine bırakılıverse veya güzel bir bahçesi olsa da ondan yese ya!' Hem o zâlimler 'Siz sadece büyülenmiş bir adama tâbi oluyorsunuz' dediler." (Furkân, 25/7-8) Kur'an ise buna karşılık bütün peygamberlerin böyle olduklarını bildirerek istidlâlde bulunmuştur: "Senden önceki peygamberleri -de farklı şekilde- göndermedik. Şüphesiz onlar da hem yemek yiyor, hem de çarşı pazarda dolaşıyorlardı. " (Furkân, 25/20)

Arapların Şüpheleri

Arapların şüpheleri şu iki noktayla sınırlıydı:

a. Öldükten sonra dirilmeyi ve cesetlerin diriltilmesini inkâr.

b. Peygamber gönderilmesine inanmama.

Kur'an, ilk şüpheyi şöyle haber vermiştir: "Yoksa ölüp toprak ve kemiğe dönüştükten sonra mı diriltileceğiz? Yoksa ilk atalarımız da mı?" (Sâffât, 36/16-17) Benzer birçok ayette bu şüphe üzerinde durulmuştur. Câhiliye Arapları bu inkârlarını şiirlerinde de ifade etmişlerdir:

Yaşam sonra ölüm sonra diriliş,
Olsa olsa hurâfedir ey Ümmü Amr.

Bedir savaşında kaybettikleri için düzdükleri mersiyelerden birinde şöyle denmektedir:

Nedir o kuyudaki, Bedir kuyusundaki,
Deve hörgüçleriyle örtülü kara tahtalar,
Peygamber diyor ki yaşayacağız,
Susuzluktan kavrulanlar nasıl yaşayacaksa?!

Câhiliye Arapları arasında tenâsuha inananlar da vardı. Bunlar şöyle derlerdi: İnsan öldüğü veya öldürüldüğü zaman beyinin kanıyla vücudunun bazı parçaları toplanarak bir baykuşa biner. Bu kuş, yüzyılda bir mezarının başına gelir. Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) işte bu inanışı da şu hadisiyle reddetmiştir: "Ne baykuş, ne Advâ, ne Safer vardır."

İnsan suretinde peygamber gönderilmesine dönük şüpheleri çok daha güçlü ve bundaki ısrarları çok daha katıydı. Kur'an, onların bu tavırlarını şöyle haber vermektedir: "Hidayet geldiğinde insanları iman etmekten alıkoyan sadece 'Allah beşer bir peygamber mi göndermiş?' demeleridir." (İsrâ, 17/94) "Yoksa bir beşer mi bize yol gösterecek?" (Tegâbün, 64/6) Aralarında meleklerin varlığına inananlar gökten bir meleğin gelmesini istiyorlardı: "Ona bir melek indirilmeli değil miydi? dediler." (Furkân, 25/7) Meleklere inanmayanlar ise bizim Allah katındaki vesile ve şefaatçilerimiz dikili putlardır. Allah'tan geldiği söylenen emir ve şeriat ise bizce münkerdir.

Arapların Putları ve Eğilimleri

Arapların taptıkları belli başlı putlar şunlardı: Vedd, Suvâ, Yağûs, Ya'ûk, Nesr. Vedd, Kelb kabilesinin putuydu ve Dûmetü'l-Cendel'de bulunuyordu. Suvâ Hüzeyl kabilesinin putuydu. Kabile mensupları onu

hacceder ve önünde kurban keserlerdi. Yağûs Müzhic ve bazı Yemen kabilelerinin putuydu. Ya'ûk Hemedan'da bulunan bir puttu. Nesr Zü'l-Kilâ' kabilesinin putuydu ve Himyer'de bulunurdu. Lât, Sakîf kabilesinin putu olarak Taif'te bulunurdu. Uzzâ, Kureyş, Benî Kinâne ve Benî Süleym'den bazı aşiretlerin putuydu. Menât Evs, Hazrec ve Gassân kabilelerinin putuydu. Hübel ise bütün Araplar için en yüce put olarak bilinir ve Kabe'de dururdu. İsâf ve Nâile putları, Amr b. Luhay tarafından konuldukları Safa ve Merve tepelerinde dururdu. Kurbanlar, bu iki putun önünde Kabe'ye dönük olarak kesilirdi. Bu ikisinin Cürhüm'den İsâf b. Amr ve Nâile b. Sehl oldukları, birbirlerine aşık olan bu ikilinin Kabe'de işledikleri günah sebebiyle taş kesildikleri söylenirdi. Bir diğer rivayet ise, böyle olmayıp Amr b. Luhay tarafından getirilip Safa'ya yerleştirildikleri yönündedir.

Kinanelerden Benî Milkan kabilesinin Sa'd isimli bir putu vardı. Birisi bu put hakkında şöyle demiştir:

Sa'd'e vardık, işimizi düzeltsin diye
Dağıttı bizi Sa'd, Artık Sa'd'dan değiliz biz.
Sa'd dediğin bir kayadan, bir oyuktan başka nedir ki?
Ne zarar verir, ne yarar getirir.

Araplar telbiye ve tehlil ettikleri zaman şöyle derlerdi:

Lebbeyk Allahümme lebbeyk
Lebbeyk lâ şerike lek
İllâ şerikün hüve lek
Temlikühü vemâ melek

Araplardan Yahudiliğe, Hristiyanlığa ve Sâbiîliğe meyledenler de bulunuyordu. Bir kısmı nev' denilen yıldız gruplarına inanırlar; buna müneccimlerin gökcisimlerine inandıkları gibi kuvvetle bağlanırlardı. Öyle ki hareket ve sükunlarında, gidip gelmelerinde hep bu nev'lere göre iş görürlerdi. "Yağmurumuz şu nev' sayesinde yağdı." derlerdi. (Taberî, Tefsir, 11/661; Kurtubî, el-Câmi, 13/57; Müsned, 1/89, 108) Kimisi de meleklere ve cinlere tapar, bunların Allah'ın kızları olduğunu ileri sürerlerdi. Allah bütün bunlardan münezzehtir.

2. fasıl

İNANÇLI ARAPLAR (=MUHASSILE)

A. İlimleri

Biliniz ki Câhiliye dönemi Araplarının sahip oldukları ilimler üç gruba ayrılır:

İlki nesep, tarih ve dinlere dair bildikleri ilimlerdir. Araplar bu ilimleri değerli ilimler arasında saymışlardır. Özellikle Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) dedelerini, İbrahim (aleyhisselâm) ile İsmail'in (aleyhisselâm) soyundan gelen o nurun, Abdülmuttalib'e kadar sahip olduğu ataları tanımaya dönük çalışmalar çok ilgi görmüştür. Bilindiği üzere Abdülmuttalib Mekke'nin efendisi ve Ebrehe'nin filinin önünde eğildiği şahsiyetti. Fil Ashabının kıssası da bu meyanda bilinen bir olaydır.

Allah Teâlâ bu nurun bereketi sayesinde Ebrehe'nin şerrini savmış ve ordusunun üstüne Ebabil kuşlarını göndermiştir.

Yine bu nurun bereketi sayesinde görülen rüyada Zemzem kuyusunun yeri bulunmuş ve Cürhüm tarafından gömülen kılıçlar ve ceylanlar ortaya çıkartılmıştır.

Bu nurun bereketi sayesinde Abdülmuttalib'e onuncu çocuğuyla ilgili adağı hatırlatılmış ve Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) de bununla iftihar ederek "Ben iki kurbanlığın oğluyum" (Aclûnî, Keşfu'l-Hafâ, 1/199; Hâkîm, Müstedrek, 2/604, 609) buyurmuştu. İlk kurbanlık İsmail (aleyhisselâm) idi. O, nurun üzerine inip sonradan kaybolduğu peygamberdi. İkinci kurbanlık ise Allah Resûlü'nün (sallallâhu aleyhi ve sellem) babası Abdullah b. Abdülmuttalib idi. O da nurun indirildiği ve sönmeyecek şekilde parladığı kişiydi.

Yine bu nurun bereketi sayesinde Abdülmuttalib oğullarına zulüm ve azgınlığı terketmeyi emretmiş, onları güzel ahlaka özendirerek süfli işlerden sakındırmıştır.

Bu nurun bereketi sayesinde Araplar arasındaki husumetlerde hakem tayin edilmiştir. İki hasım önüne geldiğinde Kabe'nin kenarına oturup sırtını Kabe'ye verir ve hak ile hükmederdi.

Yine bu nurun bereketi sayesinde azgın Ebrehe'ye şu cevabı vermişti: "Bu Ev'in bir Rabbi var. Onu savunup koruyacaktır." (İbn Hişâm, es-

Sîretü'n-Nebeviyye, 1/42) Ebu Kubeys dağına çekildikten sonra da şu beyitleri söylemişti:

Tasalanma! Kişi beldesini korur, Sen de koru beldeni!
Onların güç ve tedbirleri zulümle senin tedbirini mağlup etmez.
Onları Kabemizle başbaşa bırakırsan, ne olur sonra?

(İbn Hişâm, es-Sîretü'n-Nebeviyye, 1/43)

Yine bu nurun bereketi sayesinde vasiyetleri arasında şöyle demiştir: "Bu dünyaya gelen hiçbir zalim yoktur ki Allah Teâlâ ondan intikamını alıp cezasını vermesin!" O sıralarda zulmüyle tanınmış biri cezasını çekmeden ölmüştü. Bu husus Abdülmuttalib'e söylenince biraz düşündü ve şöyle dedi: "Yemin ederim ki bu yurdun ötesinde bir yurt daha vardır ve orada iyi iyiliğiyle ödüllendirilecek, kötü de kötülüğü sebebiyle cezalandırılacaktır."

Onun ilk yaratılışa ve öldükten sonra dirilişe inandığını gösteren bir delil de şudur: Oğlu Abdullah için kur'a çekerken şöyle diyordu:

Ey Rabbim! Sensin hamdedilen mülk sahibi,
İlk yaratan ve diriltecek olan Rabbimsin,
Güzellik de destek de katındandır.

Risâleti ve nübüvvetin şerefini bildiğini gösteren delil ise şudur: Mekkeliler meşhur kuraklığa düşüp iki yıl yağmursuz kaldıklarında oğlu Ebu Tâlib'den Muhammed Mustafa'yı (sallallâhu aleyhi ve sellem) getirmesini istedi. Henüz emzikte olan Muhammed'i (sallallâhu aleyhi ve sellem) getirdiğinde onu kucağına aldı ve Kabe'ye yönelerek onu havaya attı. Bu arada "Ey Rabbim! Bu bebeğin hürmetine!" Bunu ikinci, üçüncü kez yaptı. Bir yandan da, "Bu bebeğin hürmetine yağmur yağdır! Bol bol yağdır" diye dua ediyordu. Bir saat geçmedi ki gökyüzü bulutlarla doldu. Öyle bir yağmur yağdı ki Kabe'nin yıkılmasından korktular. Ebu Tâlib de bu olaya işaret eden şu şiiri söyledi:

Bembeyazdır o, yüzüsuyu hürmetine yağmur istenir,
Yetimlerin yardımcısıdır, dulların hâmisi,
Hâşimoğullarının gayretkeşleri toplanır çevresine,
Onun katında nimet ve fazilet görürler.

Kabe'nin Rabbine andolsun ki Muhammed'i terkettiğim lafı sizin yalanınız,

Onun için çarpışır ve mücadele ederiz,
Teslim etmektense onu, etrafında, toplanırız.
Çocuklarımızı ve eşlerimizi görmez gözümüz.

Abbas b. Abdülmuttalib (radıyallahu anh) de O'nun hakkında şöyle bir kasîde okumuştur:

Ondan önce güzelleştin gölgelerde,
Dünya kararırken bir emanetgâhta,
Sonra indin bu beldeye, ne beşerdin
Sen, ne bir çiğnem et, ne de bir kan pıhtısı.
Öyle bir nutfeydin ki biniyordu gemiye,
Su ağız hizasına gelip halkı boğulmuşken,
Bir soydan taşınırdın bir rahime,
Bir âlem geçtiğinde görünmüştü yer tabakası,
Kuşatmıştı engin evini,
Altında tepelerin olduğu yüksek zirvede.
Ve sen zuhûr ettiğinde parladı
Arz ve aydınlandı nurunla ufuk.
İşte biz o ışık ve nurda
Yararak ilerleriz rüşt yollarında.

Câhiliye Araplarının sahip oldukları ikinci ilim türü ise rüya ilmidir. Ebubekir (radıyallahu anh) Câhiliye döneminde rüya tabirinde bulunan ve isabet eden bir şahsiyetti. İnsanlar gördükleri rüyaları ona anlatır ve yorumunu sorarlardı.

Üçüncü bir ilim ise yıldız yani burç ilmiydi. Bununla daha çok kâhinler ve büyücüler uğraşırdı. Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) yıldızlara göre konuşanlar hakkında şöyle buyurmuştur: "Falan yıldızın rahmeti sayesinde yağmur yağdı diyen kimse Muhammed'e indirileni inkâr etmiştir." (Buhârî, Ezan, 156; Müslim, İman, 152; Ebu Davud, İbn, 22; Abdurrezzak b. Hammam, Musannaf, 11/459)

B. İnançları

Araplar arasında Allah Teâlâ'ya ve ahiret gününe inanıp nübüvveti bekleyenler de vardı. Bunların gözettikleri belli gelenekler ve kurallar mevcuttu. Bir nevi inanç sahibi oldukları için bunları da zikrediyoruz.

Açık nuru ve temiz nesebi bilen, hanîf dine inanan ve gelecek peygamberi bekleyenlerden biri Zeyd b. Amr b. Nüfeyl idi. Sırtını Kabe'ye yaslayıp şöyle derdi: "Ey insanlar, bana gelin! Benden başka İbrahim dini üzere olan kalmadı." Ümeyye b. Ebi's-Salt bir gün onun şu şiirini işitmişti:

Kıyamet günü her din,
Hanîflik dışında iftiradır.

Ümeyye ona 'Doğru söylüyorsun' dedi. Zeyd de şu şiirle mukâbele etti:

Hiçbir nefs korumayacak seni,
Hesap günü beşer toplandığında.

Araplar arasında tevhide ve hesap gününe iman eden başkaları da vardı. Örneğin Kus b. Sâide el-İyâdî vaazlarında şöyle derdi: "Kabe'nin Rabbi'ne andolsun ki helak olan her şey dirilecek, giden her şey bir gün geri dönecektir!" Yine o şöyle demişti:

Dikkat edin! O Allah tek bir ilahtır,
Ne doğmuş, ne de doğurmuştur,
Diriltip açığa çıkarmıştır,
Yarın dönüş de yine O'nadır.
Öldükten sonra diriliş hakkında da şöyle bir şiir söylemiştir:
Ey ölüye ağlayan! Ölüler kabirdedir,
Üstlerinde parçalanmış ipek giysileriyle,
Bırak onları! Bir günleri vardır çağrılacakları,
Uykulardan uyandıran kâbus gibi.
Geleceklerdir eski hallerinden farklı bir halle,
Öncekiler de sonrakiler de yaratılacaktır,
Kimileri çıplak gelecektir kimileri giysileriyle,
Kimi yenisiyle, kimi eskimiş mavisiyle.

Bir diğer muvahhid, Amir b. ez-Zarab el-Advânî'dir. Arapların tanınmış şair ve hatiplerinden biriydi. Uzun vasiyetinin sonunda şöyle demişti: "Kendi kendini yaratan hiçbir şey görmedim. Hiçbir mevzu görmedim ki yaratılmış olmasın. Hiçbir gelen görmedim ki gidici olmasın. İnsanları öldüren eğer hastalık olsaydı, ilaçların diriltmesi gerekirdi. Dağınık şeyler görüyorum.. Hatta..." 'Hatta ne?' diye sorulduğunda şöyle dedi: "Hatta ölü dirilecek, olmayan şey varolacaktır. Gökler ve yer bunun için yaratılmıştır.." Bu söz üzerine yanından ayrılıp gittiler. O da şöyle dedi: "Yazıklar olsun! Oysa bu, kabul edenler için bir öğüttü."

Amir, bazı şeyler gibi şarabı da kendine haram kılmıştı. Bu konuda şöyle bir şiiri vardı:

Şarabı içersem, tadı için içerim?
Bırakırsam da tiksindiğim için bırakırım.
Eğer lezzeti ve onu sunan cariyeler olmasa ne ben?
Onu görürdüm, ne de o beni, ancak çok yüksekten.
Delikanlıyı zorlar elinde olmayana?
Halkın hem aklını götürür, hem malını.
Bırakır ardında kin ve nefret,
Yiğit gençleri eder rezil ve rüsvay.
Allah'a and ettim ki ne sunacağım onu, ne içeceğim,
Arzın toprağı dağıtıncaya kadar mafsallarımı.

Câhiliye döneminde şarabı haram görenlere örnek olarak şu isimleri de zikredebiliriz: Kays b. Asım et-Temîmî, Safvân b. Ümeyye b. Muhris el-Kenânî, Afîf b. Ma'dîkerib el-Kindî. Bu şahıslar şarabın kötülüğü hakkında şiirler söylemişlerdir. Şarabı olduğu gibi zinayı da haram gören el-Eslûm el-Yâlî ise şöyle bir şiir söylemiştir:

Uzun acılardan sonra barıştım halkımla,
Barış işlerin en güzelidir, hem kalıcı,
Arzuladığım halde terkettim şarabı
Ve fahişeleri ki bunların terki daha güzeldir.
Sıyrıldım bunlardan kerem için ey anacık,
Zaten akıl sahibi iffetli kimseler de böyle yapar.

Yaratıcıya ve Adem Peygamber'in (aleyhisselâm) yaratılan ilk insan olduğuna inananlardan biri de Kuzâa'dan Tâbıha b. Sa'leb b. Vebre'nin kölesiydi. Bu konudaki şiirinde şöyle demişti:

Ey Rabbim! Dua ederim sana lâyık olduğun şeyle,
Bir ağaç dalına tutunmuş bir kazazedenin duasıyla.
Çünkü Sen ehlisin bütün hamd ve hayrın,
Zenginsin, öfkende acele etmez ve kınamazsın.
Sen ki zamanın ikinci kez diriltemeyeceğisin,
Kullarından hiçbiri görmemiştir cimriliğini,
Sen ki Kadîm, Evvel ve şan sahibisin,
İnsanların ilk yaratıcısısın sen sırlar içinde.
Sen ki beni bir karanlığa girdiren,
Adem'in soyundan başka bir karanlığa bırakan.

Araplar arasında ahiret inancı olanlardan biri de en-Nâbiğa ez-Zübyânî'dir. Hesap günü hakkında şöyle demiştir:

Dinleri Sağlamdır. Akıbetleri dışında bir şey ummazlar.
Bu ifadesi ile amellerin karşılığının verileceğini murat etmiştir.

Züheyr b. Ebi Sülmâ el-Müzenî de inancı olanlardandı. Bir gün gür ağaçlarla dolu bir ormandan geçiyordu. Ağaçlar kuruduktan sonra tekrar yapraklanmıştı. Yanındakilere şöyle dedi: "Araplar bana sövmeyecek olsa, kuruduktan sonra şu ağaçları tekrar diriltenin, çürümüş kemikleri de dirilteceğine inanırdım!" Bilâhare inanmış ve bir kasidesinde şöyle demiştir:

Yoksa bir anneden daha mı vefâkârdır kara toprak,
Ertelenir ve bir deftere yazılıp beklenir,
Hesap gününe kadar. Ya da âcilleştirip alınır intikamı.

Bir diğeri Allâf b. Şihâb et-Temîmî'dir. Allâf, Allah Teâlâ'ya ve hesap gününe inanırdı. Bir şiirinde şöyle demişti:

Hasmı gördüm Rifâa savaşında,
Aldım ondan silahını.
Bildim ki Allah verir karşılığını kuluna,
Hesap günü amellerin en güzeliyle.

Câhiliye Araplarından bazıları ölümleri yaklaştığı zaman çocuklarına şöyle derlerdi: "Bineğimi de benimle gömün ki dirildiğimde ona bineyim. Eğer yapmazsanız diriltildiğimde yayan olurum." Cüreybe b. el-Eşîm el-Esedî ölüm döşeğinde yatarken oğlu Sa'd'a şöyle demişti:

Ey Sa'd! Ben ölmek üzereyim,
Sana vasiyetim var ki vasiyeti tutan yakındır.
Babanı yayan bırakma, Diriliş günü.
Yoksa düşer ellerinin üstüne, mahvolur.
Bindir babanı güzel bir bineğe,
Hem de binilecek bir deveye ki doğrusu budur,
Mirasım içinde belki vardır bir binek deve,
Diriliş günü 'Haydi binin!' denildiğinde binerim ona.

Amr b. Zeyd b. el-Mütemennî ise oğluna şöyle vasiyette bulunmuştu:

Ey oğul! Bırakıp gittiğinde beni
Kabirde, bana güzel bir binek ver.
Dirilişte 'Haydi bin!' denildiğine binerim ona,
Ölüleri Haşreden'in haşrinde herkesle denk,
Ama olmayan binecek devesi,
İtilip kakılır orada, tökezler durur.

Câhiliye Arapları, deveyi başı arkaya çevrilmiş halde veya karnına doğru bağlanmış halde mezara sabitledikten sonra yularını ortadan iyice sıkarak boğazına bağlar ve hayvanı orada ölüme terkederlerdi. Bu durumdaki deveye 'Beliyye', onu sıkan ipe de 'Veliyye' derlerdi. Aynı zamanta sıkıntı ve bela anlamına gelen Beliyye kelimesinden hareketle zor durumda kalanlara şöyle denirdi: Boyunlarında ipleri sıkılıp ölüme terkedilmiş develer gibi.

C. İslâm'ın kabul ettiği Câhiliyye gelenekleri

Muhammed b. Sâib el-Kelbî şöyle demiştir: Araplar, Câhiliye döneminde birtakım şeyleri haram görürlerdi. Kur'an indiği zaman, bunların

bir kısmı Kur'an tarafından da haram kılındı. Örneğin Araplar annelerle, kız çocuklarıyla, teyze ve halalarla evlenmeyi haram görürlerdi.

En çirkin adetleri, adamın iki kızkardeşle birden evlenmesi ve babasının kadınıyla düşüp kalkmasıydı. Böyle yapana 'Dayzan' derlerdi. Evs b. Hacer et-Temîmî, babasının kadınıyla nöbetleşe birlikte olan Kays b. Sa'lebe oğullarından üç kardeşi ayıplayarak şöyle demişti:

Yiğitliğiniz herkesin malumudur,
Ama hepiniz de babanız için Dayzansınız.
Taze kadın bulun da dolaşın tepesinde,
Örtülü koltukları üstünde zürafa gibi.

Kureyş kabilesinde iki kızkardeşle birlikte evlenen ilk kimse Ebu Uhayha Saîd b. el-As idi. Muğire b. Abdullah b. Amr b. Mahzûm'un kızları Hind ve Safiyye ile aynı anda evlenmişti.

Araplar arasında bir adam ölüp geride hanım bıraktığında veya hanımını boşadığında en büyük oğlu kalkıp eğer gönlü varsa kadının üstüne giysisini bırakırdı. Eğer onda gönlü yoksa kardeşlerinden biri yeni bir mihirle onunla nikahlanırdı.

Kadını babasından, kardeşinden, dayısından veya dayı çocuklarından birinden sözlerlerdi. Denkler arasında nikah kıyılırdı. Eğer taraflardan biri nesep bakımından daha üstün ise, diğeri malı için tercih edilirdi. Eğer annesi cariye ise kendisi gibi annesi cariye olan bir kadınla evlenirdi. Kız istemeye gelen içeri girerken "Sabahınız nimetli olsun" derdi. Sonra şunu söylerdi: "Biz sizin denginiz ve eşitin. Eğer kızınızı verirseniz biz arzumuza, siz de bize kavuşmuş olursunuz. Sizinle hısım olmaktan dolayı memnun oluruz. Eğer bir nedenden ötürü bizi reddederseniz, özür dileyerek geri döneriz." Kızı isteyen çok yakın biriyse kızın babası veya kardeşi geline şöyle derdi: "Kocana götürüldüğünde kolaycı ol, erkek doğur, kız doğurma. Allah çocuğunu, izzetini ve ömrünü bol etsin. Güzel ahlaklı ol, kocana saygı duy. Güzelliğin su gibi olsun."

Kız gurbete gidecekse şöyle derdi: "Kolaycı olma, erkek doğurma, uzakları yaklaştırır düşmanlar doğurmuş olursun. Güzel ahlaklı ol ve

kayınvalidenle kayınpederine şirin görün. Çünkü gözleri senin üstünde, kulakları sendedir. Güzelliğin su gibi olsun."

Boşanma üç ayrı celsede üç kezde tamamlanırdı. Abdullah b. Abbas (radıyallahu anh) şöyle demişti: "Üç talak ile boşamayı ilk gerçekleştiren İsmail b. İbrahim'dir (aleyhisselâm). Araplar boşamayı böyle yaparlardı. Kadın her defasında bir kez boşanır ve üçüncü boşamadan sonra bir daha onunla evlenemezdi." el-A'şâ b. Meymûn b. Kays bir kadınla evlenmiş, ama kadının kabilesi bu evliliğe karşı çıkmıştı. Bir gün onu yakalamış ve kadını boşamadığı takdirde dayakla tehdit etmişlerdi. Şöyle dedi:

Ey eşim ayrı ol, çünkü boşsun,
İnsanların işleri hep böyledir gider, gelirler.
Bunun üzerine 'İkile!' diye ısrar ettiler. O da şöyle dedi:
Ayrı ol, çünkü ayrılık daha iyidir
Sopadan. Başının üstünde bana ait bir karalık görülmesinden.
Sonra 'Üçle' dediler. O da şu beyitle hanımını üçüncü kez boşadı:
Ayrı ol, iffetli ve kınanmamış olarak,
Aramızda sevilen ve seven biri olarak.

Câhiliye döneminde dört şekilde evlenilirdi: Adam kadına tâlip olur ve onunla evlenirdi. Kadının, kendisine uğrayan bir dostu olur, çocuğunu doğurduğu zaman, 'Bu çocuk filanındır' deyince adamla evlenirdi. Tek bir temizlik döneminde birçok erkekle birlikte olur ve doğurduğunda çocuğu onlardan birine nispet ederdi. Bu konumdaki kadına taksim edilmiş anlamında 'mukasseme' denirdi. Bir de evinin önüne bayrak dikmiş kadınlar olurdu. Bunlar sayısız erkekle birlikte olur, hamile kaldıklarında bütün erkekler toplanır ve çocuk kime benziyorsa ona nispet ederdi.

Cahiliye Arapları Kabe'yi hacceder, umre yapar ve ihrâma girerlerdi. Züheyr şöyle demiştir:

Köleler arasında öyleleri vardır ki kimi ihramlı, çıkmıştır.

Kabe'yi yedi kez tavaf eder, Hacer-i Esved'i sıvazlar, Safa ile Merve arasında sa'y yaparlardı. Ebu Tâlib şöyle demişti:

İki Merve arasında kulaçlar Safa'ya doğru,
Her ikisinde de ne suret ve ne hayaller.
Telbiyede bulunurlar, ama bazıları telbiyede şirk koşardı:
Ancak bir ortağın vardır senindir,
Sen ona da, onun sahip olduklarına da sahipsin.
Vakfelerin hepsinde durulardı. Nitekim el-Udvâ şöyle demişti:
Kureyş'in haccettiği üzerine,
Geceleri hacıların durdukları vakfe üzerine and içerim.

Hac için kurbanlar keser, şeytan taşlar, haram ayları bilir, Tayy, Has'am ve el-Hâris b. Ka'b oğullarının bir kısmı dışında bu aylarda baskın ve savaş yapmazlardı. Bu kabileler ise ne hacceder, ne umre yapar, ne de haram ayları tanırlardı. Mekke'nin kutsallığını da tanımazlardı.

Kureyş, başka bazı kabilelerle yaptığı savaşı 'Âmu'l-ficâr' olarak isimlendirmişti. Çünkü bu savaşı, savaşın haram kılındığı aylarda yapmışlardı. Haram aylarda savaş ettikleri zaman 'Kad fecernâ = Yoldan çıktık, günah işledik' derlerdi. İsim de buradan gelmektedir.

Harem-i Şerif'te zulümde bulunmayı hoş görmezlerdi. Kadının biri oğlunu orada zulümden sakındırarak şöyle demişti:

Ey oğul, zulmetme sakın Mekke'de,
Ne küçüğe, ne de senden büyüğe.
Ey oğul, kim zulmederse Mekke'de,
Türlü kötülüklerle karşılaşır.
Ey oğul, bunu kendim denedim de,
Gördüm orada zulmedenin helâkini.
Ey oğul, kuşlarına bile dokunma oranın,
Bırak yabani hayvanları güvende olsunlar.

Bazı Araplar, haram ayların yerlerini değiştirerek (=Nesî) iki yılda bir ay, üç yılda bir ay kazanırlardı. Yılın bir ayında haccettikleri zaman, sanki o ay Zilhicce'ymiş gibi Terviye Günü ve Arefe gününü tesbit etmekten çekinmezlerdi. Böylelikle ayın onuncu günü, Kurban Günü olurdu. O gün Mina'da kalırlardı. Arefe günü de, Mina'da kaldıkları günler de alışve-

riş etmezlerdi. Ayların yerlerini değiştirmeleri hakkında şu ayet inmiştir: "Ayların yeriyle oynamak, ancak küfrü artırmaktır." (Tevbe, 9/37)

Putlar için kurban kestiklerinde kanlarını putlara sürerek servetlerinin artmasını umarlardı.

Kusay b. Kilâb Allah dışında putlara tapmaktan sakındırırdı. Şu meşhur şiir de onundur:

Bir Rab mi, yoksa bin rab mi,
Edineyim işler bölündüğünde?
Lât'ı, Uzzâ'yı, hepsini terkettim,
Zaten basiretli adam da böyle yapar.
Ne Uzzâ'ya taparım, ne onun iki kızına,
Ne de ziyaret ederim Benî Ganem'in putlarını.

Şiirin Zeyd b. Amr b. Nüfeyl'e ait olduğu da söylenmiştir. Bu zât, Kureyşlilerin eziyetlerine maruz kalmış ve Harem'den çıkartılmıştır. Kabe'ye sade geceleri girebilirdi.

el-Kalmas b. Ümeyye el-Kinânî Mekke meydanında halka şöyle hitap etmişti: "Beni dinleyin ki doğru yolu bulasınız!" "Nedir o?" diye sordular. Şöyle dedi: "Birçok ilaha dağılıp gittiniz. Çok iyi biliyorum ki Allah buna razı değildir. Muhakkak Allah, bu ilahların hepsinin Rabbidir. Yalnız kendisine kulluk edilmesini ister!"

Bu sözleri dinleyen kalabalık bir anda dağılıp gitti. Sadece bir grup ona yanaştı ve onun Temîm oğullarının dini üzere olduğunu zannettiler.

Câhiliye Arapları cünüplükten dolayı gusül abdesti alır ve ölülerini gömmeden önce yıkarlardı. el-Efvah el-Evedî bu konuda şöyle bir şiir söylemiştir:

Dikkat edin! Tedavi edin beni ve bilin ki gidiciyim,
Ayrılık veya sakınma beni kurtaracak değildir
Diyeceğim o ki giysilerim yaramaz bana,
Mafsallarım ortaya çıkıp gözler donakaldığında.
Getirsinler soğuk bir suyla yıkasınlar bedenimi,
Ne zor yıkamadır o ki ardından büyük günahlar gelir.

Araplar ölülerini kefenler ve definden önce dua ederlerdi. Ölü için dua şundan ibaretti: Ölen kişi yatağına taşındıktan sonra evin büyüğü kalkar ve onun bütün iyiliklerini sayıp övgülerde bulunurdu. Ardından ölü defnedilir ve "Allah'ın rahmet ve bereketi üzerine olsun!" denirdi.

Kelb kabilesinden birinin Câhiliye döneminde torununa şöyle dediği nakledilmiştir:

Uzun ömürlü ol! Eğer ben sağken ölürsen,
Dualarımda hep seni anarım.
Malımın yarısını İbn Sâma veririm,
Yaşarsam hayatımda ve de ölümümde.

Câhiliyye Arapları İbrahim Peygamber'in (aleyhisselâm) öğrettiği fıtrî temizliği devam ettirmişlerdir ki bunlar on kısımdır. Beşi kafa bölgesinde, beşi de vücut kısmındadır. Kafa kısmındaki beş şey, ağza ve burna su çekip temizlemek (mazmaza ve istinşak), bıyığı kısaltmak, saçı tarayıp ayırmak ve dişleri misvaklamak. Vücut kısmıyla ilgili beş şey de şunlardır: Büyük abdestten sonra taharetlenmek, tırnakları kesmek, koltuk altlarını temizlemek, avret mahallini tıraş etmek ve sünnet olmak. İslâm geldiği zaman bunları sünnet olarak takrîr etmiştir.

Câhiliye Arapları hırsızın sağ elini keserlerdi. Yemen ve Hîre kralları da yol kesenleri çarmıha gererlerdi.

Araplar ahitlerinde durur, komşulara ikramda bulunur, misafirleri güzel ağırlarlardı. Hâtem et-Tâî şöyle demiştir:

İlahları Rabbim, Rabbim ilahlarıdır,
Yemin ettim ki ne duracak, ne de bahane arayacağım.

Yine o şöyle demiştir:

Halklar arasında öyle kimseler vardır ki örnektir,
Sanki Mekke dağlarında ne sıpa kalmıştır çekilmedik, ne nimet,
Öyle kimselerdi ki Rablerine gönülden inanırlardı,
Her yerde de onlardan emsalsiz bir âbit bulunurdu.

4. Bâb

HİNTLİLERİN İNANÇ VE GÖRÜŞLERİ



Hintlilerin büyük bir ümmet, kalabalık bir millet olduğunu belirtmiştik. Birçok inanç ve görüşleri vardır. Hintliler arasında Brahmanlar (Berâhime) asıl itibarıyla peygamberliği inkâr ederler. Kimileri maddeci (=dehrî), kimileri de dualist (=senevî) ve İbrahim Peygamber'in (aleyhisselâm) milletinden oldukları iddiasındadırlar. Ancak Hintlilerin çoğunluğu Sâbiîlik inanç ve yöntemleri üzeredirler. Kimi rûhânîlere, kimi semâvî cisimlere, kimi de putlara taparlar. Ama bunlar da uydurdukları göksel cisimlerin şekli, yaptıkları şekillerin nitelikleri üzerinde fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Bir de teori ve pratik olarak Yunan bilgelerinin yolundan giden âlimleri vardır.

Maddeciler, dualistler ve sâbiîlerin esas ve yöntemlerini benimseyenler üzerinde durmayacağız. Çünkü bunların inançlarını daha önce ele almıştık. Hintliler arasında bunlar dışında kalan ve kendilerine mahsus görüşleri olan beş grup mevcuttur:

Brahmanlar, rûhâniyât ehli, semâvî cisimlere tapanlar (=ashâb-ı heyâkil), putperestler ve bilgeler. Bunların görüşlerini meşhur eserlerinde bulduğumuz şekliyle aktaracağız.

1. fasıl

BRAHMANLAR

Bazıları, bu gruptakilerin İbrahim Peygamber'e (aleyhisselâm) nispetle bu ismi aldıklarını sanırlar. Bu bir hatadır. Çünkü Brahmanlar asıl itibarıyla peygamberliği kökten inkâr ederler. Hal böyle iken İbrahim'in (aleyhisselâm) peygamberliğini tasdik etmeleri nasıl beklenebilir?

Hint halkı arasında İbrahim'in (aleyhisselâm) peygamberliğini kabul eden tek grup senevîlerdir ki evrende nur ve zulmet olmak üzere iki esasın varolduğuna inanırlar. Brahmanlara gelince, kendi milletlerinden Berâhim adında bir şahsa intisap etmişlerdir. Bu şahıs da peygamberliği reddetmelerini sağlamış ve bunun imkânsızlığını aşağıdaki gerekçelere dayandırarak akıllara yerleştirmeye çalışmıştır:

Ona göre peygamberin getirdiği mesaj, şu ikisi dışına çıkamaz: Ya makûldür, ya da değildir. Eğer getirdiği makûl ise, sahip olduğumuz tam akıl onu idrâk etme bakımından bize yetecektir. Durum böyle olunca peygambere neden ihtiyaç duyulacaktır? Eğer getirdiği şey makûl değilse, kabul edilir de olmayacaktır. Çünkü akla sığmayan bir şeyin kabulü, insanlığın tanımı dışına çıkarak hayvanlar arasına katılmaktır.

Yine ona göre akıl Allah Teâlâ'nın hakîm olduğunu göstermektedir. Hakîm, kullarından ancak akıllarının delâlet ettiği biçimde taatta bulunmalarını ister. Aklî deliller, âlemin ilim sahibi, kâdir ve hakîm bir yaratıcısı olduğunu kanıtlamaktadır. O, kullarına şükrü gerektirecek şekilde nimetler ihsân etmiştir. Kendi akıllarımızla yaratılıştaki ayetleri üzerinde düşündüğümüz zaman üzerimizdeki nimetleri sebebiyle O'na şükrederiz. O'nu tanıyıp şükrânda bulunduğumuz zaman sevabı da haketmiş oluruz. O'nu inkâr edip küfrânda bulunduğumuzda ise cezasını haketmiş oluruz. İş bu kadar açıkken bizler gibi beşer olan kimselere uymamızın mantığı nedir? Eğer bir peygamber, bu hakikatlere aykırı şeyler emrediyorsa söyledikleri yalanının kanıtı olacaktır.

Bir diğer gerekçesi de şudur: Akıl, âlemin hakîm bir yaratıcısı olduğuna delalet etmektedir. Hakîm, kullarının akıllarında çirkin bulunan şeyleri,

kullukla ilgili olarak onlara emretmez. Halbuki peygamberlerin getirdikleri şeriatler arasında aklın çirkin gördüğü şeyler bulunmaktadır. Örneğin ibâdet için belli bir mabede yönelmek, onu tavaf etmek, sa'y etmek, şeytan taşlamak, ihrama bürünmek, telbiyede bulunmak, cansız bir taşı öpmek, hayvan kesmek, insan için besin olabilecek şeyleri haram kılmak, bünyesini zayıflatacak şeyleri helal kılmak... Bütün bunlar, aklî önermelere aykırı hususlardır.

Bunların öne sürdüğü gerekçelerden biri de şudur: Risâlette en büyük eksik, nefs, akıl ve suret bakımından sizin gibi olan bir insana tâbi olmanızdır. Yediklerinizden yer, içtiklerinizden içer. Böyle birine uymanız halinde kaldırıp indireceği cansız bir varlığa, sağa sola çekeceği bir hayvana veya emredip yasaklayacağı bir köleye dönüşürsünüz. Peki sizden üstün olan tarafı nedir? Sizi kullanmasını meşru kılacak ne üstünlüğü vardır? İddiasının doğru olduğuna dair delili nedir? Sırf sözüne aldanmış olabilirsiniz. Hiçbir sözün diğerine karşı hususî bir üstünlüğü yoktur. Eğer hüccet ve mucizelerine bağlandıysanız, bizde cevher ve cisimlerin özelliklerine dair o kadar çok bilgi var ki onları aratmaz.

[Brahmanların bilmeleri gereken husus şudur ki]

Gaybî konuları haber verenlerin durumu şu buyrukta olduğu gibi eşittir: "Peygamberleri onlara şöyle dedi: Biz ancak sizler gibi beşeriz. Ama Allah kullarından dilediğine lütufta bulunur." (İbrahim/11) Alemin yoktan yaratan, hüküm ve hikmet sahibi bir yaratıcısı olduğunu ikrar ettiğiniz zaman, yalnız O'nun emreden ve yasaklayan, yarattıkları üzerinde hükmeden olduğunu da bilin. Yaptığımız ve terkettiğimiz, çalışıp hakkında düşündüğümüz her şey O'nun hükmü ve emriyledir.

Halbuki her insan, O'nun emrini anlayacak aklî olgunluğa sahip olmayabilir. Beşerî nefslerin hepsi de O'nun hükmünü kabule müsait olmayabilir. Ama O'nun lütfu, akıl ve nefslerde belli bir sıralamayı gerektirmiştir. Yaptığı taksim de O'nun yükseltilmesini gerektirmiştir: "Bazıları derece bakımından bazılarının üstünde kılınmıştır ki onları istihdam etsinler. Rabbinin rahmeti onların topladıklarından daha hayırlıdır." (Zuhruf, 43/32) Kuşkusuz Allah Teâlâ'nın en büyük rahmeti peygamberlik ve risâlettir. Bu ikisi, beşerin kibirli akıllarıyla biriktirdiklerinden daha hayırlıdır.

Brahmanlar kendi aralarında birçok fırkaya ayrılmışlardır: Budistler (=Ehli Budda), Meditasyoncular (=Ashab-ı fikre ve'l-vehm) ve Reenkarnasyoncular (=Ashab-ı tenâsuh).

A. Budistler

Budistlere göre Buda, bu âlemde yaşamış bir insan olup doğrulmamıştır, evlenmez, yemez, içmez, yaşlanmaz ve ölmez. Alemde ortaya çıkan ilk Buda'nın adı Shâkyamuni idi. Adının açılımı Seyyid-i Şerif yani değerli önder idi. Onun zuhûru ile Hicret (M.S. 622) arasında geçen süre 5000 yıldır. Onlara göre Buda'nın bir alt mertebesinde, hak yolu arayan insan anlamına gelen Bodhisattva bulunmaktaydı. Bu mertebeye de ancak şu özelliklerle ulaşılabilir: sabır, bağış, arzulanması emredileni arzulama, dünyadan el-etek çekme, dünyevî zevk ve şehvetlerden uzak durma, haramlarına düşmeme, bütün yaratılmışlara merhamet gösterme, şu on günahtan uzak durma: Canlıları öldürmek, insanların mallarını helal görmek, zina, yalan, koğuculuk, israf, sövgü, çirkin lakap takmak, ahlaksızlık ve ahiretteki cezayı inkâr etmek. Ayrıca şu on hasleti de yerine getirmek gerekir: 1. Cömertlik 2. Kötülük edeni affetmek, öfkeyi hilim ile savmak, 3. Dünyevî şehvetlerden uzak durmak, 4. Bu fani âlemden geçilecek olan bekâ âlemine ulaşmak için derin düşüncelere dalmak, 5. İlim, edep ve işlerin akıbetlerini düşünmek suretiyle aklî riyazette yani meditasyonda bulunmak, 6. Nefsi ulvî gayeler yönünde hareket ettirme gücüne ulaşmak, 7. Herkese karşı yumuşak kalpli ve hoş sözlü olmak, 8. Dostlarla iyi geçinmek ve onların tercihlerini kendi tercihine yeğlemek, 9. Halktan tamamen uzaklaşıp bütünüyle Hakka yönelmek, 10. Hakkın özlemi ve O'na kavuşmak uğrunda ruhu geliştirmek.

İddialarına göre Budalar, semavî cisimler sayısınca Ganj nehrinden çıkıp gelmişlerdir. İlimlerin kaynağı olan Budalar, farklı cins ve suretlerde zuhur etmişlerdir. Ancak cevherlerinin ulvîliğinden dolayı sadece saraylarda yaşamışlardır. Alemin ezelî oluşu, dünyada yapılanların karşılığını görme gibi temel inançlarda bütün Budalar aynı inancı paylaşmışlardır. Budalar'ın sadece Hindistan'dan çıkmalarının sebebi olarak da bu ülkenin farklı toprak ve iklim şartlarına sahip olması gösterilmiştir.

Orada bulunan riyazet ve ictihad ehli de bunda etkin olmuştur. Hintlilerin özelliklerini bu ve benzeri biçimde koydukları Buda, müslümanlar arasında Hızır (aleyhisselâm) olarak bilinen zâta benzemektedir.

B. Meditasyoncular (Ashâb-ı Fikre ve Vehm)

Bunlar felek, yıldız ve gezegenlerle onlara dayandırılan hükümleri yukarıdakilere göre daha iyi bilen bir gruptur. Hintli müneccimlerin, Yunanlı ve İranlı müneccimlerden farklı bir yöntemleri vardır. Hintliler verdikleri hükümleri gökteki hareketli cisimlerin değil sabit cisimlerin birleşmelerine göre verir, yıldızların tabiatlarından değil özelliklerinden hareket ederek hüküm çıkartırlar. Yüksek mevkii ve büyüklüğü nedeniyle Zuhal'i en üstün talih kaynağı olarak kabul ederler. İnançlarına göre saadet gibi küllî bağışları bahşeden de bedbahtlık gibi cüz'î bağışlarda bulunan da odur. Diğer gezegenlerin de benzer şekilde tabiat ve özellikleri vardır. Yunanlılar hüküm verirken yıldızların tabiatlarını esas alırlar. Hintliler ise özelliklerinden hareket ederler. Tıp biliminde de aynı durum söz konusudur. Hintliler, ilaçların tabiatları değil özellikleri üzerinde dururken Yunanlılar ilaçların tabiatları üzerinde dururlar.

Ashâb-ı Fikre olarak bilinen meditasyoncular fikre çok önem verir ve onun hislerle bilinen ile akılla bilinen arasında aracı olduğunu söylerler. Duyularla algılananlardan doğan suretler fikre gelirken, akılla bilinenlerden kaynaklanan suretler de yine ona gelir. O, iki farklı âlemden gelen iki farklı bilginin buluşma yeridir. Bunlar, aşırı türden riyâzet ve mücâhedelerle vehm ve fikri duyularla algılanan mahsûsâttan sıyırmaya çalışırlar. İnançlarına göre fikir, his aleminden sıyrıldığında öbür âlem yani akıl âlemi ona apaçık görünür. Bu sayede gaybî halleri bilebilir, hatta yağmuru bile durdurabilirler. Belki bu güç öyle yoğunlaşır ki yöneldiği kişiyi derhal öldürebilecek bir güce dönüşebilir. Bunu çok yadırgamamak gerekir. Çünkü vehmin cisimleri hareket ettirme ve nefslerde tasarrufta bulunma gibi olağanüstü güçleri vardır. Örneğin uykuda ihtilâm olma vehmin tezâhürlerinden biri değil midir? Nazar aynı gücün tezâhürlerinden biri değil midir? Yüksek bir duvarın üstünde yürüyen kimse anında yere düşerken aynı mesafeyi normal zeminde yürüyerek birkaç adımda

almaz mı? Kısaca söylemek gerekirse vehim tecerrüt edip saflaştığında olağanüstü işler yapmaya muktedir olur. Bu nedenledir ki Hintliler günlerce gözleri kapalı durarak fikir ve vehimlerini hâricî etkenlerle meşgul etmemeye çalışırlardı. Vehim, başka bir vehimle birleştiğinde tam bir ittifak içinde olmaları halinde eylemde de ortak hareket ederler. Bu nedenledir ki başlarına bir felaket geldiği zaman ahlak, ihlas ve dürüstlüğüyle bilinen kırk kişi toplanır ve hiç konuşmaksızın sırf düşünerek tek bir fikir olmaya çalışırlardı. Uzun düşünceler sonucunda yapmaları gereken doğru hareket onlara görünür ve yaşadıkları felaketten sıyrılırlardı. Bunlar arasında Bekrantîniyye adıyla bilinen bir grup vardı. Bu gruba mensup olanlar üstlerine demir bağlarlardı. Başlarını ve sakallarını tıraş eder, avret mahalli dışında çıplak dolaşırlardı. Bedenin ortasını sineye kadar sıkıca sararlardı. Böyle yapmalarının nedeni ilmin çokluğundan fikrin ve vehmin kuvvet ve keskinliğinden dolayı karınlarının yarılmasını önlemeye çalışmaktı. Belki demiri vehmin tenasübüne en uygun cisim olarak görmüşlerdi. Yoksa, demirin karnın yarılmasını nasıl engelleme gücü olabilir? İlmin çokluğu böyle bir şey gerektirebilir mi?

C. Reenkarnasyoncular (Ashâb-ı Tenâsuh)

Tenâsuh ehlinin mezheplerini daha önce zikretmiştik. Hiçbir din yoktur ki tenâsuh fikrinin şu veya bu şekilde onun bünyesinde sağlam bir yeri olmasın. Ama tenâsuhun niteliği noktasında farklı görüşler söz konusudur. Hint tenâsuhçuları bu inancı en katı biçimde sahiplenmişlerdir. Onların yakından gördükleri bir kuş vardı. Bu kuş belli bir dönem ortaya çıkar ve belli bir ağacın üstüne konardı. Orada yumurtlar ve kuluçkaya yatardı. Türünden bir yavru çıktığı zaman gagasıyla yumurtayı kırardı. Bu esnada ondan bir ateş çıkar ve ateş büyüyerek kuşun yanmasına yol açardı. Bu yanma sonrasında kuştan bir yağ akar ve ağacın altında bulunan mağaraya sızardı. Bir zaman geçip uygun vakit gelince mağarada duran o yağdan bir kuş daha çıkar ve aynı ağacın üstüne konardı. Bu devamlı böyle sürüp giderdi. Tenâsuh fikrini savunanlara göre dünyada yaşayan varlıklar da aynı bu kuş gibi bir döngü içinde tekrar tekrar yaşar ve ölürler.

Tenâsuhu savunurken şöyle demişlerdir: Feleklerin hareketleri daire-

sel olduğuna göre, mesela bir pergel başladığı noktaya geri döner ve aynı hat üzerinde ikinci defa dönebilir. İkinci dönüş birincinin aynısını ifade eder. İki devir arasında fark olmadığı için eser bakımından da fark söz konusu olmaz. Çünkü müessirler, başladığı noktaya dönmektedir. Yıldızlar ve felekler ilk merkez üzerinde dönerler. Boyutları, temasları, karşılaşmaları ve münasebetlerinde asla değişme olmaz. Bunlarda değişme olmadığına göre bunlardan etkilenenlerde de değişme olmaması gerekir. İşte bu devir ve döngülerin tenâsuhudur. Büyük döngü hakkında farklı görüşlere sahip olmuş ve kaç yıl olduğu konusunda değişik rakamlar telaffuz etmişlerdir. Çoğunluğa göre otuzbin yıldır. Bir kısmına göre ise üçyüz altmışbin yıldır. Bu döngüde seyyar değil sâbit gök cisimlerinin seyrini esas almışlardır. Hintlilerin çoğunluğuna göre felek; su, ateş ve rüzgardan mürekkeptir. Gezegenlerde hava ve ateş esaslı olanlar mevcuttur. Ulvî varlıklar toprak unsuru dışındaki unsurlara sahiptirler.

2. fasıl

RÛHÂNİYÂT EHLİ

Hintliler arasında bir topluluk, rûhânî aracılar bulunduğuna ve bunların Allah katından mesaj taşıyan beşer suretinde elçiler olduklarına inanmıştır. Ancak bu elçilerin kitapları yoktur. İnsanlara bazı şeyleri emreder, bazı şeylerden sakındırırlar, onlar için kurallar koyar ve cezaları açıklarlar.

Bu elçilerin doğruluğu ise dünyevî bağlardan arınmış olmaları, yeme, içme ve kadınlarla birleşme gibi zevklerden uzak durmalarıyla bilinir.

A. Bâsneviyye

Peygamberlerinin rûhânî bir melek olduğunu ve gökyüzünden insan suretinde indiğini iddia etmişlerdir. Kendilerine ateşi tazîm etmeyi ve güzel kokular, yağlar ve kurbanlarla yaklaşmayı emrettiğini ileri sürmüşlerdir. İddialarına göre ateş için olmadıkça öldürmeyi ve kesmeyi yasaklamıştır. Sağ omuzlarının üstünden uzanıp sol omuzların altından geçen

bir ip bağlamaları sünnetini koymuştur. Ayrıca yalan söylemeyi ve şarap içmeyi yasaklamıştır. Bunlar, başka dinlerde olanların yemeklerini ve kestikleri hayvanların etlerini yemezlerdi. Soyun kesilmemesi için zinayı mübah görmüştü.

Sözde peygamberleri kendisine benzeyen bir put yapmalarını, ona ibabet ve taatta bulunmalarını, her gün üç defa birtakım buhurlar ve çalgılarla putun etrafında dönüp şarkı söylemelerini ve dansetmelerini emretmiştir. Yine o, ineği kutsal bilmelerini, gördüklerinde önünde eğilmelerini, tövbe ederken onu sıvazlamalarını emretmiş, Ganj nehrini geçmelerini yasaklamıştır.

B. Bâhûdiyye

Bunlar da rûhânî melek olan bir peygamberleri olduğunu, beşer suretindeki bu peygamberin isminin Bâhud olduğunu iddia etmişlerdir. Onun bir öküze bindiğini, başının üstünde ölü kemiklerinden yapılmış bir taç bulunduğunu, boynunda kemiklerden yapılmış bir gerdanlığı, bir elinde kafatası, diğer elinde üç başlı bir mızrak tuttuğunu söylemişlerdir.

Bâhud onlara hem yaratana, hem de kendisine kulluk etmelerini, heykelini yaparak tapmalarını, hiçbir şeyden nefret etmemelerini, eşyanın hepsinin tek bir yol üzere olduğunu, çünkü hepsinin tek bir yaratıcı tarafından yaratıldığını, ölen insanların kemiklerinden takılar yaparak takmalarını, taçlar yaparak başlarına koymalarını, kafalarını ve vücutlarını kumla sıvazlamalarını emretmiş, hayvan kesmeyi, evliliği ve mal biriktirmeyi yasaklamıştır. Yine o, dünyayı terketmelerini, sadaka dışında bir geçimlikleri olmamasını emretmiştir.

C. Kâbeliyye

Bu fırka da peygamberlerinin Şeb (=Shaba, Sh.ba, Shab) adında rûhânî bir melek olduğunu iddia etmiştir. Kumlara bürünmüş bir insan suretinde yanlarına gelmiştir. Başında kırmızı yünden yapılmış bir takke olup üç karış yüksekliğindeydi ve kafatası kemikleriyle süslenmişti. Boynunda olabilecek en iri gerdanlık bulunuyordu. Bileklik, halhal, madalya türünden takıları vardı ve hepsi de kemiktendi. Çıplaktı. Taraftarlarına da

kendisi gibi takılar takmalarını ve aynı şekilde giyinmelerini emrederdi. Mensupları için birtakım kural ve hükümler koymuştu.

D. Bahâdûniyye

Fırka mensupları şöyle demişlerdir: Bahâdûn, ulu bir melekti ve ulu bir insan suretinde bize geldi. İki kardeşi vardı. Onu öldürerek derisinden toprağı, kemiklerinden dağları, kanından da denizleri yapmışlardı. Denildi ki: Bu bir semboldür. Çünkü bir insanın durumu bu dereceye varamaz. Bahâdûn'un sureti, bir bineğe binmiş, saçı yüzünü kaplayacak şekilde sıktır. Saçı, başının değişik taraflarına eşit olarak dağılmıştır. Saçını alın ve enseye doğru da salmış ve kendisine inananlara da böyle yapmalarını emretmiştir. Şarap içmemelerini, bir kadın gördüklerinde ondan kaçmalarını ve Jur'an (Haw'an) Dağı'nı haccetmelerini emretmiştir. Bu dağın zirvesinde Bahâdûn'un heykelinin bulunduğu büyük bir mabet bulunurdu. Mabedin bekçileri anahtarı üstlerinde taşırlardı. İzinleri olmaksızın mabede girilmezdi. Kapıyı açtıklarında da nefeslerinin heykele ulaşmaması için ağızlarını kapalı tutarlardı. Onun için kurban keser, adak adar ve hediyeler sunarlardı. Hacdan dönerken hiçbir şehre uğramaz, hiçbir harama bakmaz, kimseye söz veya fiille kötülükte bulunmazlardı.

3. fasıl
GÖKCİSİMLERİNE TAPANLAR

Hindistan'da yıldızlara tapan sadece iki fırka nakledilmiştir. Bunlar da güneş ve aya tapanlardı. Bu konuda takip ettikleri inanç da Sâbiîlik inancıydı. Rablik ve ilahlığı yalnız bunlara hasretmezlerdi.

A. Güneşe Tapanlar

Güneşin bir melek olduğunu, akıl ve nefse sahip olduğunu, diğer gezegenlerin ve evrenin ışığı ona borçlu olduklarını söylemişlerdir. Süflî varlıkları da o varetmiştir. Feleğin meleği olarak tazîm ve secdeyi hakeder. Onun için tütsüler yakılıp dualar edilir. Bunlara, 'Güneşe tapanlar'

anlamında Dînîkîtiyye adı da verilmiştir. Sünnetleri gereği elinde ateş rengi mücevher tutan bir put yapmışlardır, bu put için özel bir mabet inşa etmiş, ona kurban ve hediyeler sunmuşlardır. Bu mabetlerin bekçileri ve bakıcıları vardır. Günde üç kez tapınağı ziyaret eden güneşperestler üç kez ibadette bulunurlardı. Derdi ve hastalığı olanlar da put için oruç tutar, dua eder ve ondan şifa umarlardı.

B. Aya Tapanlar

Ayın tazîm ve kulluğu hakeden bir melek olduğunu iddia etmişlerdir. Süflî âlemin ve onda cereyan eden cüz'î işlerin idaresi de onun yetkisindedir. Yazılı şeylerin olgunlaşmaları ve kemâle ulaşmaları ay sayesinde olur. Onun tamamlanma ve eksilmesiyle günler ve saatler bilinir. Güneşin hemen önünde olup onun dengidir ve ışığını da ondan alır. Tamamlanması ve eksilmesi de güneş ışığına bağlıdır. Jandrikaniyye (Chandrikân) yani 'Aya tapanlar' olarak bilinirler. Bunlar da sünnetleri gereği ay için bir put yapmışlardı. Putları, dört kişi tarafından çekilen bir buzağı şeklindeydi ve elinde bir mücevher tutuyordu. Dinleri gereği bu putun önünde secdeye kapanır, ona kulluk eder, her ayın yarısını ay tekrar doğuncaya kadar oruçlu geçirirler, putlarına yiyecek, içecek ve süt götürürlerdi. Arzu ve ihtiyaçları için de aya yönelir ve ondan niyazda bulunurlardı. Ay doğduğunda çatılara çıkarak tütsüler yakar ve yeni ay (=hilal) doğduğunda dua ve niyaz ederlerdi. Sonra çatılardan inip şölene başlar ve bayram havasına girerlerdi. Aya, ancak güzel çehrelerle bakarlardı. Ayın ortasında oruçları bittiği zaman da hem ay, hem de putlarının huzurunda çalgılar çalmaya ve dans etmeye başlarlardı.

4. fasıl
PUTPERESTLER

Biliniz ki yukarıda görüşlerini zikrettiğimiz fırkalar işin sonunda putperestliğe dayanmaktadır. Çünkü inançlarının devamı gözlerinin önünde varolan bir varlıkla mümkün olmakta, ona bakıp ibadette bulunarak inançlarını gelecek kuşaklara aktarmaktaydılar. Bu nedenledir ki gerek rûhâniyât ehli, gerekse gökcisimlerine tapanlar, onları temsil ettiğini ileri sürdükleri

putlar yapmışlardır. İddialarına göre bu putlar, gaip olan mabutlarını temsil etmektedir. Çünkü şekil, suret ve duruş bakımından aynen onlara benzemekte, bir anlamda onların yerlerini tutan vekilleri hükmünde olmaktadırlar. Çünkü akıl sahibi birinin, taşı tahtayı oyarak yaptığı bir heykel veya portrenin ilah olduğuna ve kendisini yarattığına, her şeyin ve herkesin ilahı ve yaratıcısı olduğuna inanması aklen imkânsızdır. Çünkü yaptığı heykel veya resim, varoluş bakımından kendisini yapandan bile sonra gelmektedir. Şekli de sanatkârı tarafından belirlenmiştir.

Ancak insanların bu heykellere yönelmedeki samimiyetleri bunun bir tapma olduğunu göstermektedir. İstek ve ihtiyaçlarını onların huzurunda dillendirmeleri de, onlara bir tür ilahlık izâfe ettiklerini göstermektedir. Kur'an'ın ifadesiyle şöyle derlerdi: "Biz bunlara, ancak bizi Allah'a yakınlaştırmaları için taparız." (Zümer, 39/3) Eğer ilahlık ve rablik bakımından sadece bu heykellere bağlı olsalardı, onlardan hareketle rablerin Rabbi'ne ulaştıklarını iddia etmezlerdi.

A. Mahâkâliyye

Mahâkâl adında dört kollu, gür saçlı, bir elinde ağzı açık dev bir yılan, diğerinde değnek, üçüncü elinde kafatası, dördüncü eli ise geriye dönük bir putları vardır. Kulaklarında bir çift küpe gibi duran iki balık bulunmaktadır. Bedeni iki dev yılan tarafından sarılmıştır. Başında kafatası kemiklerinden yapılmış bir taç, boynunda yine kemiklerden yapılma bir gerdanlık vardı. Fırka mensupları, sahip olduğu azamet ve ululuktan, verme, men etme, iyilik ve kötülükte bulunma gibi övülmüş ve yerilmiş bütün sıfatları zâtında toplamış olmasından dolayı tapılmayı hakeden bir ifrit (cin) olduğuna inanırlardı. O, ihtiyaçlarını gideren bir tanrıydı. Hindistan'da bu putun bulunduğu sayısız mabet varolup ona inananlar tarafından günde üç kez ziyaret edilirler. Putun önünde secdeye kapanır ve çevresini dönerler. Akhtar denilen bir yerde bu puta ait dev bir heykel bulunmaktadır. Hindistan'ın her tarafından onu ziyarete gider ve orada secdeye kapanarak dünyevî ihtiyaçlarını ona sunarlar. Hatta bazı kimselerin şu tür isteklerde bulunduğu bilinmektedir: Beni filan kadınla evlendir, Bana şunu ver... Hatta bazıları bu mabette günler geceler boyu kalıp dua

ve niyazda bulunurlar. Bu süre boyunca hiçbir şeyi tatmazlar. Ondan istekte bulunur, hatta bunun için sadaka bile verirler.

B. Barkashakiyye (Ağaca Tapanlar)

Bunlar da taptıkları bir putu olan ve puta hediyeler sunan kimselerdir. Mabetlerinin kurulduğu yer, ulu ağaçların bulunduğu yerlerdir. Bu tür ulu ağaçlar genellikle dağların üst kısımlarında bulunur. Ağaçlar arasında en güzel görünümlü ve en yüksek olanı bulduktan sonra onu mabede çevirirlerdi. Ağacın bir tarafında büyük bir oyuk açarak putlarını oraya koyar ve secde ve tavaflarını o ağaca doğru yaparlardı.

C. Dahkîniyye

Bu inanıştakilerin kadın suretinde bir putları vardır. Başında bir taç bulunan heykelin birçok kolu vardır. Yılın bir günü gece ile gündüzün eşitlendiği ve güneşin Terazi'ye girdiği gün bayram yaparlardı. O gün putun önüne dev bir çardak kurar ve ona koyun, keçi gibi hayvanlar sunar, ama bunları kurban etmeyerek boyunlarını kılıçla kopartırlardı. Bayramları sona erinceye kadar kurban niyetiyle tuzağa düşürdükleri kimseleri de öldürürlerdi. Bu cinayetleri sebebiyle de Hint halkı arasında kötü kimseler olarak bilinirlerdi.

D. Jalahakiyye (Suya Tapanlar)

Suya tapan bu fırka mensupları, suyun bir melek olduğunu ve yanında başka melekler bulunduğunu, her şeyin aslının su olduğunu, doğum, gelişim, büyüme, bekâ, temizlik ve imârın suyla olduğunu söylerlerdi. İddialarına göre dünyada hiçbir iş susuz yapılamazdı.

Bu inançtaki biri ibadet etmek istediği zaman avret mahalli dışında tamamen soyunur ve beline kadar suya girerdi. Orada bir iki saat veya daha fazla kalırdı. Yanına aldığı kokulu yaprakları küçük parçalara ayırıp bir yandan okuyup üflerken bir yandan da suya bırakırdı. Ayrılmak istediği zaman da suyu eliyle hareket ettirir ve ondan bir avuç alarak başına ve vücudunun diğer taraflarına sürüp çıkardı. Suyun önünde eğildikten sonra giderdi.

E. Akniwâtriyye (Ateşe Tapanlar)

Akniwâtriyye yani ateşe tapanlar, ateşin cism olarak en büyük, alan bakımından en geniş, makam bakımından en yüce, cevher bakımından en değerli, ışık bakımından en nurlu ve aydınlatıcı unsur olduğuna inanır, yapı olarak en latîf olduğunu söylerlerdi. Hiçbir unsura onun kadar ihtiyaç duyulamazdı. Evrende hiçbir şey ateş olmaksızın varolamaz ve gelişemezdi. Varlığın devamı ateşle karışmaya bağlıydı.

İbadet şekilleri ise şöyleydi: Yere dört köşeli büyük bir çukur kazar ve bu çukuru ateşle doldururlardı. Sonra ateşe yakın olabilmek, onunla kutsanmak için ne kadar lezzetli yemek, güzel içecek, kıymetli giysi, güzel koku ve değerli mücevher bulurlarsa çukura atarlardı. Hint zâhitlerinden bir grubun aksine ateşe canlı atmayı ve cesetleri ateşte yakmayı haram görürlerdi.

Hint krallarının çoğunluğu ve en büyükleri bu fırkaya mensup olup cevherinin kıymetinden dolayı ateşi ululamış ve onu diğer varlıklardan üstün tutmuşlardır.

Bazı zâhit ve âbitler de ateşin çevresinde oruçlu olarak oturur, ateşe doğru nefes vermez, mahrem bir sineden ona nefes ulaşmasını istemezlerdi.

Ateşe tapanlar güzel ahlakı teşvik eder, yalan, haset, kin, zorbalık, zulüm ve haksızlık gibi çirkin davranışlardan sakındırırlardı. İnançlarına göre insan bu tür çirkinliklerden arındıkça ateşe yakınlaşacak, onun yakınlarından olacaktır.

5. fasıl

HİNT BİLGELERİ

Yunanlı bilge Pitagoras'ın Kalânus adında bir öğrencisi vardı. Kalânus hikmeti bu büyük bilgeden almış ve ona öğrencilik ettikten sonra Hint şehirlerinden birine giderek orada Pitagorasçılığı yaymaya çalışmıştı.

Brahmanan, zihni duru, basireti güçlü, fikri isabetli ve ulvî âlemlerin bilgilerini öğrenme arzusuyla dolu biriydi. Hikmeti bilge Kalânus'tan öğrenirken ilim ve sanatından da istifade etti. Kalânus öldüğü zaman

Brahmanan bütün Hindistan'ın önderliğine ulaştı. İnsanları bedenleri inceltmeye ve nefsleri güzelleştirmeye teşvik etti. Şöyle derdi: "Nefsini arındırıp güzelleştiren kimse bu kirli âlemden daha hızlı kurtulur. Bedeni kirlerden arındıktan sonra her şey ona zâhir olur. Gaypları görür ve zor işleri başarır. Mutlu ve bahtiyar olur. Hayattan zevk alan bir âşık olur ve asla bıkıp usanmaz. Kimse onu kandırıp aldatamaz." İnsanlara yolu çizdiği ve ikna edici edici delilleri ortaya koyduğu zaman ona inanarak büyük bir mücâhedeye giriştiler. Brahmanan şöyle derdi: "Bu dünyanın zevklerini terketmek sizi öbür dünyaya katacak ve o dünya ile bütünleşmenizi sağlayacaktır. Bu şekilde o âlemin yoluna girer, o âlemin zevk ve lezzetlerinin sonsuzluğuna erersiniz." Hintliler onun öğretilerini iyi incelemiş ve zihinlerinde derin izler bırakmıştır.

Brahmanan'ın Ölümünden Sonra Hintlilerin Bölünmesi

Bir vakit sonra Brahmanan öldü. Ama öbür âleme ulaşma noktasında özendirdiği yoğun arzu ve acelecilik zihinlere iyice nakşolmuştu. Onun ardından iki gruba ayrıldılar:

Bir grup, bu âlemde evlenerek çoğalma kadar büyük bir yanılgı olmadığını, çünkü çoğalmanın bedensel zevklerin sonucu ve arzuyla saçılan nutfenin bir semeresi olduğunu, bu nedenle de haram kılındığını ileri sürdüler. İnsanı buna sevkeden lezzetli yiyecek ve safi içeceklerle, hayvanî zevk ve şehveti kızıştıran, hayvansal gücü arttıran şeylerin tamamını da haram saydılar. Gıdanın yeteri kadarıyla kanaat edip bedenlerinin ayakta durmasını sağlayacak kadarını tercih ettiler. Bu gruptakilerin bazıları, bu kadar gıdayı bile ulvî âleme daha hızlı ulaşmaya engel olarak görüyorlardı. Ömrünün sonuna yaklaştığını gören bazıları, bedenlerini temizlemek, ruhlarını kurtarmak ve nefslerini arındırmak için kendilerini ateşe atıyorlardı. Kimileri ise en leziz yiyecek ve içecekleri, en gösterişli giysileri topluyor ve onların karşısına geçip hayvanî nefslerinin azmasını bekliyor, bu nimetleri arzulamaya başladıklarında ise nefs-i nâtıkalarını devreye sokarak hayvanî nefslerine engel oluyor, onu sürekli baskı altında tutuyorlardı. Böylelikle bedenlerini zayıflatıp nefslerini eziyor ve nefsin bedenle bağlantısını koparmaya çalışıyorlardı.

Diğer gruptakiler ise hak yol üzere oldukça çoğalmayı, yiyecek, içecek ve diğer zevkleri tatmin etmeyi helal görüyorlardı.

Bunlar arasında bulunan bir azınlık ise yoldan ayrılarak aşırıyı talep ediyordu.

Her iki gruptan oluşan bir topluluk ise ilim ve hikmette Pitagoras'ın yolunu benimseyerek öyle bir dereceye yükselmişlerdi ki arkadaşlarının zihinlerinden geçen iyilik veya kötülüğü anlayacak seviyeye ulaşmışlardı. Bu bilgileri dostlarına bildirmeleri fikrî riyâzete, kötülüğü emreden nefsi ezmeye ve dostlarının daha önce kavuştukları âleme kavuşmaya dönük istekleri daha da artırırdı.

Bunlar Allah Teâlâ'nın mutlak nur olduğuna, ancak görmeye ehil olanların görebilecekleri bir bedene büründüğüne inanırlardı. Gerçekten de O, bu âlemde hayvan derisine bürünen biri gibidir. Ondan sıyrıldığında ona bakan herkes onu görebilir, o deriye bürünmediğinde ise kimse ona bakamaz. Bu âlemde esir gibi olduklarını iddia ederlerdi. Şehvetin emrindeki nefs ile savaşıp onu zevklerinden mahrum edenler, süflî âlemin çirkinliklerinden kurtulurlardı. O nefse engel olmayanlar ise bedenlerinde esir olarak yaşarlardı. Kötülüğü emreden nefsle savaşmak isteyen kimse, ancak kibir ve gururdan sıyrılıp arzu ve hırslarını susturduktan ve onların gösterdiği ve götürdüğü noktalardan uzaklaştıktan sonra nefsle savaşma gücünü elde edebilirlerdi.

İskender Hindistan'da

İskender o bölgeye ulaşıp da onlarla savaşmak istediğinde iki gruptan birinin yaşadığı kenti işgalde zorlandı. Kent halkı, dünyevî lezzetleri bedeni ifsat etmeyecek ölçüde tatma inancını paylaşıyorlardı. İskender, uzun uğraşlardan sonra kenti işgal ederek aralarında bilgelerin de bulunduğu bir topluluğu katletti. Öldürülenlerin bedenleri, arı suda hareketsiz duran tertemiz ve parlak balıklar misali yerlere serilmişti. İskender'in askerleri yaptıklarını görünce büyük bir pişmanlığa kapılarak diğer insanlara dokunmadılar.

İkinci gruptakiler ise kadınlarla evlenme, çoğalma ve benzeri bedensel tatların hiçbirinde hayır bulunmadığına inanıyorlardı. Onlar da İskender'e

bir mektup yazmış ve bilgelik sevgisi, ilme ilgisi, akıl ve fikir sahiplerini yüceltmesi sebebiyle imparatoru överek kendileriyle münazarada bulunacak bir bilge göndermesini istemişlerdi. O da yanındaki bilgelerden birini göndermişti. Hintliler gerek görüş, gerekse amel bakımından ondan üstün çıkmıştı. Bunun üzerine İskender onları değerli hediyelerle ödüllendirmiş ve kentlerini işgal etmemişti. Bunun üzerine şöyle demişlerdi: "Bilgelik bu âlemde kralları bu hale getiriyorsa, onu ehline giydirdiğimizde acaba neler olur? Bizi ne yüce hedeflere bağlar?" Münâzaraları Aristo'nun kitaplarında zikredilmiştir.

Sünnetlerine göre güneşin doğduğunu gördüklerinde ona secde eder ve şöyle derlerdi: "Nurun ne kadar da güzel! Ne kadar da göz alıcısın! Ne kadar da aydınlıksın! Gözler sana bakmaya doyamaz! Eğer üstünde başka bir nur bulunmayan ilk nur sensen, yücelik de sanadır, tesbîh de sana! Yakınlığında huzuru bulmak için yalnız seni ister, yalnız senin uğrunda koşarız! Yüce yaratışına bakarız. Eğer senin üstünde ve senden daha yüce bir nur var da sen onun malûlü isen, hamd ve tesbîhat onadır. Bu âlemin bütün lezzetlerini senin gibi olabilmek, senin âlemine ulaşabilmek ve sana temas edebilmek için terk ettik, Eğer malûl bu kadar yüce ve göz alıcı olursa, onun illeti kim bilir ne kadar göz alıcı, ne kadar şanlı ve yücedir! Talep sahiplerinin her zevki terkedip onun yakınlığını kazanmaya çalışması, ordusuna ve hizbine katılması elzemdir.

İnsanlığın din ve inanışlarıyla ilgili görüşleri arasında bulduklarım bunlardır. Hepsini kendi kaynaklarında bulduğum gibi naklettim. Her kim yaptığım nakillerde bir hata bulur da düzeltirse, Allah Teâlâ da onu düzeltip söz ve amellerine istikamet versin. O bize yeter! Ne güzel vekildir!

Hamd, âlemlerin Rabbine; salât ü selâm! Peygamberlerin efendisi Muhammed Mustafa'ya, onun temiz ailesine ve değerli sahâbesine olsun.

İNDEKS



B

C

D

E

F

I

İ

Ş

T

U